Die

socialwissenschaftlichen Ideen

Saint-Simon's

Inauguraldissertation

zur Erlangung der philosophischen Doktorwürde,

eingereicht der hohen philosophischen Fakultät

der Universität Basel

von

Paul Weisengrün

BASEL
Buchdruckerei F. Gassmann
1895

Vita.

Ich, Paul Weisengrün, geboren 1868 zu Jassy in Rumänien, genoss daselbst meinen Elementarunterricht und besuchte hierauf das öffentliche Lyceum (Gymnasium). Nachdem ich einige Jahre Privatstudien obgelegen ging ich nach Leipzig, zunächst in der Absicht, mich in der deutschen Sprache zu vervollkommnen. 1889 wurde ich in Leipzig als ordentlicher Hörer der philosophischen Fakultät immatrikuliert, woselbst ich die Vorlesungen der HH. Professoren und Docenten: Wundt, Heinze, Masius, v. Miaskowski, Warschauer, Barth und Külpe besuchte. Im Wintersemester 1893/94 wurde ich in Basel immatrikuliert und hörte hier die Vorlesungen der HH. Professoren: Adler, Kozak, Baumgartner und Heman. Auch nahm ich an den staatswissenschaftlichen Uebungen des Herrn Prof. G. Adler und den Uebungen im nationalökonomischen Seminar des Herrn Prof. Th. Kozak durch zwei Semester teil. Allen meinen verehrten akademischen Lehrern und insbesondere den Herren Professoren Theophil Kozak und Georg Adler spreche ich hiermit meinen verbindlichsten Dank aus für die Anregung und Belehrung, die sie mir zu Teil werden liessen.

Vorrede.

Die vorliegende Schrift hat es sich lediglich zur Aufgabe gestellt, die Lehre St-Simon's hauptsächlich unter dem socialwissenschaftlichen Gesichtspunkte darzustellen. Weder um den St-Simonismus, noch um die Aeusserungen von Thierry und Auguste Comte, noch um das historische Zeitkolorit war es mir hier zu thun. Meine Absicht war blos, durch Analyse der socialwissenschaftlichen Ideen des französischen Sociologen einen Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Socialismus zu liefern.

Die Litteratur über St-Simon ist vornehmlich bei Gelegenheit der Kritik seiner Socialphilosophie und Utopie herangezogen worden. Die Bücher von Carové und Veit konnte ich früher trotz aller Bemühungen nirgends auftreiben. Durch einen günstigen Zufall jedoch lernte ich Veit's kleine Schrift [1]) jetzt nach Vollendung meiner Arbeit kennen, und ich benutze diese Gelegenheit, um einige Worte darüber zu sagen. Veit gehört zu den Wenigen, die sich in den 30er Jahren mehr an St-Simon's Lehre selbst, als an den St-Simonismus hielten.[2]) Er betrachtet St-Simon's Leben ziemlich ausführlich und hat eine warme Sympathie für den seltsamen Mann. Was Veit in erster Linie an ihm interessirt, ist seine Philosophie. Es gibt in der gesamten Litteratur über St-Simon keinen Schriftsteller, der ver-

[1]) Vgl. Saint-Simon und der St-Simonismus. Allgemeiner Völkerbund und ewiger Friede von Moritz Veit. Leipzig. F. A. Brockhaus 1834.

[2]) Vgl. Veit a. a. O. Vorrede. S. 9.

hältnissmässig so ausführlich selbst über dessen kleinere philosophische Schriften berichtet hätte. Veit schätzt ihn höher als die ganze sonstige zeitgenössische französische Philosophie und charakterisiert sein Denken als eine Philosophie des objektiven Gedankens.[1]) Was St-Simon den Politiker anbetrifft, so meint Veit, das eigenthümlichste an ihm wäre die tiefe und lebendige Sympathie für die Leiden der modernen Gesellschaft. Sehr richtig hebt ferner Veit hervor, dass St-Simon zuerst unter allen Franzosen in seiner Socialwissenschaft die Form des Staates vernachlässigt habe. —

Meine Arbeit war bereits bei der Basler philosophischen Fakultät eingereicht, als Weill's bemerkenswerthe Schrift[2]) erschien. Obwohl wir in vielen Punkten übereinstimmen, so divergieren wir doch auch in manchen Grundansichten. So hat Weill St-Simon's Sociologie anders aufgefasst und vor Allem seine historische Stellung wie ich glaube, weder ausführlich genug noch richtig gewürdigt. Auch hat er nicht deutlich gezeigt, wer eigentlich auf St-Simon's so merkwürdige Ideen einen Einfluss ausgeübt. Bei ihm erscheint St-Simon zu sehr als ein Kind des gesamten 18ten Jahrhunderts. —

Die vorliegende Schrift ist in den „staatswissenschaftlichen Uebungen" des Herrn Prof. Georg Adler zu Basel entstanden und unter seiner Leitung ausgearbeitet worden. Ich benutze diese Gelegenheit mit Freuden, um meinem verehrten akademischen Lehrer für die liebenswürdige Unterstützung zu danken, die er meiner Arbeit hat angedeihen lassen.

Wien, im Februar 1895.

Der Verfasser.

---

[1]) Vgl. Veit a. a. O. S. 74.

[2]) Saint-Simon et son oeuvre. Par Georges Weill. Paris. Perrin & Co Libraires-éditeurs. 1894.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorrede III

Einleitung 1

Erstes Kapitel. Darstellung der Lehren St-Simon's 5

§ 1 und 2. Darstellung der Socialphilosophie St-Simon's 5

§ 3 und 4. Darstellung der ökonomischen Kritik St-Simon's 20

Zweites Kapitel. Kritik der Lehren St-Simon's 36

§ 1. Die Entwicklungsstadien der Lehren St-Simon's 36

§ 2. Kritik der Socialphilosophie St-Simon's 39

§ 3. Kritik der Utopien St-Simon's 53

Drittes Kapitel. Zur Entwicklungsgeschichte der Lehren St-Simon's 59

§ 1. Die Vorbilder für einige Grundgedanken der Utopien St-Simon's 59

§ 2. St-Simon und Condorcet 70

§ 3. Das Verhältnis der Lehre St-Simon's zu den Theorien der St-Simonisten 77

Viertes Kapitel. Würdigung der historischen Stellung St-Simon's und Charakteristik seiner Persönlichkeit 84

§ 1. Würdigung der historischen Stellung St-Simon's 84

§ 2. Zur Charakteristik von St-Simon's Persönlichkeit 93

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41543921_0044

Einleitung.

Die Franzosen sind, wie schon so oft bemerkt worden ist, für die ganze neuere Geschichtsperiode die Vermittler der Kultur geworden. Ideen, die auf anderem Boden entsprossen waren, fanden bei ihnen eine neue Heimstätte, und Lehren, die in ihrer ursprünglichen Gestalt recht lange auf verhältnismässig enge Kreise beschränkt blieben, wurden, in eine neue Form gekleidet, durch französisches Geschick zum Gemeingut des gebildeten Europa. So haben sie nacheinander die Lehre Newtons, den englischen Deismus, den Empirismus, die Grundgedanken der englischen Verfassungstheorie und Politik popularisiert und verbreitet. Mit Ausnahme vielleicht der Theorien Rousseau's und einiger weniger Anderer ist die Philosophie und Socialwissenschaft des achtzehnten Jahrhunderts nur der Form nach französisch. Auch am Anfange des neunzehnten Jahrhunderts schien Frankreich dasselbe Schicksal beschieden. Die liberalen Politiker und Philosophen wie auch die reaktionären hatten ihre Grundgedanken anderen, fremden Systemen entlehnt. Die ersteren fussten auf Voltaire, Condorcet und Condillac, die ihrerseits wiederum den Engländern ihre meisten Grundideen zu verdanken hatten, während die andern zu christlichen und mittelalterlichen Anschauungen zurückgriffen, die grösstenteils auch nicht auf französischem Boden entstanden waren. — Diese Lage der Dinge sollte sich jedoch plötzlich ändern, denn mit einem Male erschien ein Mann, welcher eine durchaus selbständige Lehre aufstellte, deren Grundgedanken, wie einseitig und stellenweise verkehrt sie auch sein mögen, unbedingt als originell bezeichnet werden müssen.

Saint-Simon's Lehren sind durchaus auf französischem Boden entsprossen, und es hat wenig zu sagen, ob man für irgend einen seiner social-philosophischen Gedanken, für irgend eine seiner Utopieen

Beeinflussung durch fremde Lehren oder Anklänge an frühere Systeme wird nachweisen können. Die Grundzüge einer Lehre und die Art der Verbindung der einzelnen Theorien miteinander, das sind die Momente, welche für den massgebend sein müssen, der den Grad der Originalität eines Denkers bestimmen will. Von diesem Standpunkte aus beurteilt, ist — wie die ganze Abhandlung eben beweisen soll — St-Simon höchst originell und seine Lehre in ihrer Gesamtheit keiner anderen Doktrin entlehnt. Selbstverständlich haben auf einen Mann, der eine so überaus subjektiv geartete Denkernatur war, die Zeitumstände erst recht gewirkt, und verschiedene Autoren haben sogar geglaubt, dies ganz besonders hervorheben zu müssen.[1]) Indes war St-Simon nicht in allen Beziehungen von den Ideen seiner Epoche beeinflusst. Liest man Schriften wie das „Système Industriel“ oder „L'Industrie“, so wird man sicherlich finden, dass St-Simon zwar ein origineller Geist, aber im grossen und ganzen ein echter Sohn seiner Zeit gewesen sei und nichts mehr; denn die Entwicklung des Bürgertums, die Entstehung einer mächtigen Industrie, das waren damals die treibenden Kräfte der Periode, und St-Simon kann mit vollem Rechte als erster Philosoph und Sociologe des Industrialismus bezeichnet werden. Liest man aber andererseits das „Nouveau Christianisme“, so weht einem ein ganz anderer Geist entgegen. Was hat die Erneuerung des Glaubens, was diese Philosophie der Barmherzigkeit, was die neue Moral, welche hauptsächlich die Milderung der Leiden der unteren Klassen bezweckt, mit dem Industrialismus gemein? Man sieht, dass St-Simon zwar gewissen Zeiteinflüssen besonders stark unterworfen ist, andererseits aber seiner Zeit mächtig vorauseilt und fast mit Prophetenblick die Keime neuer Zustände und Gedanken voraussieht. Beide Elemente sind in seiner Lehre nur nicht scharf getrennt, sondern in Einzelausführungen oft miteinander vermengt. — Durch seine so originelle Grundauffassung hat sich St-Simon in Gegensatz zu den herrschenden Schulen seiner Zeit gestellt und bald nach seinem Tode — wie bekannt — auf das nachfolgende Geschlecht einen sehr starken Einfluss ausgeübt.

Es gilt nun, seine Lehre zu analysieren und zu begreifen, um so einen Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Socialis-

[1]) So besonders Lorenz v. Stein. Der Socialismus und Kommunismus des heutigen Frankreich's. Leipzig. Otto Wigand. 1842. S. 161.

mus bieten zu können. Dies ist umsomehr eine wichtige Aufgabe, als die Lehre St-Simon's nur sehr wenig bekannt ist. Denn was man zumeist als Theorie von St-Simon ausgibt, ist Doktrin seiner Schüler. Schon Janet[1]) hat mit Recht hervorgehoben, dass im St-Simonismus nichts unbekannter sei, als die Lehre St-Simon's selbst, und dass ob der Schüler der Meister vergessen wurde. — Es ist aber von grossem Nutzen, diese Lehre in ihrer reinen Gestalt kennen zu lernen, sie aufs neue, von unserem modernen Gesichtspunkte, der kritischen Betrachtung zu unterziehen und zu zeigen, aus welchen Elementen heraus sie sich entwickelt hat.

Wir beschränken uns in den folgenden Blättern nur auf die Darstellung und Kritik der Theorien, die St-Simon selbst hervorgebracht; auf die Lehren seiner Schüler gehen wir nicht ein.

Bei einem Denker, der so reich ist an Paradoxen und Wiederholungen aller Art, der zu seinen Resultaten meist auf so verschlungenen Pfaden gelangt und der Selbstkritik[2]) so sehr entbehrt, ist es doppelt wichtig, zunächst festzustellen, was er gesagt hat. St-Simon hat nicht blos in verschiedenen Perioden verschiedene Ansichten geäussert, sondern auch manche Gedanken bald breit behandelt, bald nur nebenbei verkündet; er hat einiges Wichtige kaum angedeutet, manches Nebensächliche bis zu einer solchen Monotonie wiederholt, dass es unmöglich erscheint, seine Ansichten nach ihrer chronologischen Reihenfolge wiederzugeben.

Es ist daher der Versuch unternommen worden, St-Simon's Ansichten — ohne ihnen irgendwie Zwang anzuthun — so zu gruppieren, dass sie zu einer Art von System werden. Nur auf diese Weise ist eine wirkliche Darstellung der Lehren St-Simon's überhaupt möglich.

[1]) Vgl. Paul Janet. Saint-Simon et le Saint-Simonisme. Paris. Germer Baillière. 1878. S. 9.

[2]) Dies hebt bereits L. v. Stein hervor. Vgl. L. v. Stein a. a. O. S. 175.

Erstes Kapitel.

Darstellung der Lehren St-Simon's.

§ 1.

Darstellung der Socialphilosophie St-Simon's.

St-Simon geht von dem Grundgedanken aus, dass alle und jede Philosophie stets unmittelbar auf einen praktischen Zweck gerichtet sein müsse.[1]) Die ganze Kulturgeschichte seit Sokrates kann — nach St-Simon — in zwei Teile eingeteilt werden, von denen jeder zwölf Jahrhunderte umfasst. In der ersten Hälfte haben die Platoniker (Spiritualisten) am meisten zum Fortschritte der Kultur beigetragen, in der zweiten, welche mit der Einführung der exakten Wissenschaften durch die Araber beginnt, die Aristoteliker (Materialisten)[2]). Seit Sokrates, welcher zuerst die Begriffe „a priori" und „a posteriori" mit voller Klarheit entwickelt, beginnt die Menschheit in Philosophie und Wissenschaft sich sowohl der deduktiven als der induktiven Methode mit Erfolg zu bedienen. Schliesslich triumphiert die induktive Methode über die deduktive, weil sie nützlicher, positiver, mit einem Worte praktischer ist. Daraus erklärt sich auch, dass diejenigen Philosophen stets den grössten Einfluss ausgeübt haben, deren Systeme von Anfang an den Nützlichkeitsbegriff mehr in den Vordergrund schoben: so haben Aristoteles und Bacon mehr

[1]) Vgl. unter Andern: Quelques Opinions philosophiques à l'usage du XIXième siècle. Oeuvres, Bd. XXXIX. S. 51.

Alle Citate beziehen sich auf die Ausgabe: Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin, publiées par les membres du conseil institué par Enfantin. Deuxième Edition. Paris. Dentu 1865 ff.

[2]) Vgl. Catéchisme des Industriels. Oeuvres, Bd. XXXIX. S. 40 ff.

gewirkt als Plato und Descartes.[1]) Es gilt nun, den positiven Charakter der Philosophie noch mehr hervorzuheben als bisher. Man muss bestrebt sein, eine neue Wissenschaft, eine neue Philosophie, eine neue Moral und Politik zu begründen. Es muss ein neues System errichtet werden: das physiko-politische.[2])

Die Menschheit — führt St-Simon aus — hat sich nur sehr allmälig entwickelt; langsam, überaus langsam sind aus den ersten Anfängen der Menschheit die Systeme der Moral, der Gewerbe und nützlichen Künste, der Wissenschaften und schönen Künste entstanden.[3]) Besonders die wissenschaftliche Entwicklung hatte mit vielen Hindernissen zu kämpfen: sie musste sich von fremden Einflüssen und eigenen Schwächen befreien. Unter den fremden Einflüssen machte sich besonders eine fortwährende Störung seitens der Theologie geltend, während der metaphysische Geist gleichsam den innern Feind darstellte, welcher die wahre Wissenschaft in ihrem Triumphzuge stets aufzuhalten bestrebt war. Dieser metaphysische Geist wurde aber, wenn auch nur sehr allmälig, überwunden, und der langsame Uebergang der Astrologie in die Astronomie[4]) ist der typische Vorgang, wie Wissenschaften von einer unvollkommenen in eine höhere Entwicklungsstufe übergehen. Es ergibt sich klar und deutlich aus der Beobachtung der menschlichen Entwicklung, dass die einzelnen Wissenschaften nur dann Fortschritte zu verzeichnen haben werden, wenn sie sich auf Beobachtung stützen.[5]) Nun, die allgemeine Wissenschaft,[6]) die Wissenschaft der Wissenschaften soll nichts anderes sein, als eine Fortsetzung der Einzelwissenschaften. Sie soll sich ebenfalls auf Beobachtung stützen, ihr vornehmster Zweck aber soll

[1]) Vgl. Sur l'Encyclopédie, Oeuvres, Bd. XV. S. 89, 90, 91.

[2]) Zum ersten Male formulierte St-Simon die Idee dieser neuen Wissenschaft im Jahre 1797 nach seinem Bruche mit dem Grafen Rhedern, seinem Geschäftscompagnon: „Aussitôt que j'eus rompu avec lui, je conçus le projet de frayer une nouvelle carrière à l'intelligence humaine, la carrière physico-politique.“ Autobiographie, Bd. XV. S. 68. 2. Note.

[3]) Sur L'Encyclopédie, Oeuvres, Bd. XV. S. 93.

[4]) Du Système Industriel, Bd. XXI. S. 6.

[5]) „Das Prinzip nach welchem man die Encyclopädie des XIX. Jahrhunderts bilden muss, ist dasjenige, dass die Wissenschaft, sowohl im Ganzen genommen, als auch in besonderen Teilen sich auf Erfahrung stützen soll.“ — Mémoire sur l'Encyclopédie, Bd. XV. S. 149.

[6]) „La philosophie est la science des généralités.“ Quelques opinions philosophiques, Bd. XXXIX. S. 151.

die Prüfung der letzten Resultate aller Einzelwissenschaften sein, um so den Entwicklungsgang des menschlichen Fortschrittes festzustellen. Astronomie, Physik, Physiologie und Chemie müssen, wenigstens in ihren allgemeinen Teilen, geprüft werden. Aber diese Betrachtung der Naturwissenschaften darf uns nicht genügen. Die allgemeine Wissenschaft ist eben nicht die positive Philosophie, wenn sie nicht zugleich praktisch ist, wenn sie nicht zugleich irgend einen sichtbaren Nutzen[1]) für das Menschengeschlecht mit umschliesst.

Die Nützlichkeit dieser positiven Philosophie besteht darin, dass durch dieselbe die gesamte wissenschaftliche Entwicklung unter dem Gesichtspunkte ihrer Bedeutung für die produktive Menschheit und besonders für die zahlreichste und ärmste[2]) Klasse betrachtet wird. Die Wissenschaft darf sich nicht länger isolieren, sie darf sich nicht mehr wie bisher vom praktischen Leben abwenden; ihr socialer Nutzen soll und muss erhöht werden.

Um der positiven Philosophie zur Herrschaft zu verhelfen, muss man überall die Metaphysik bekämpfen. Allerdings waren die Metaphysiker einst notwendig, sie sind es aber nicht mehr.[3]) Sie bilden förmlich mit den Juristen (wie dies später des Ausführlicheren auseinandergesetzt werden wird) eine politische Klasse.[4]) Aber diese Metaphysiker sind schlechte Beobachter, sie konstruieren in der theoretischen und in der praktischen Philosophie zu viel, sie nehmen gleich den Juristen „die Form für den Inhalt und das Wort für die Sache.“[5]) Da die metaphysische Philosophie ihre Macht von Tag zu Tag schwinden sieht, ist sie immer mehr bestrebt, die Gewalt mit allen Mitteln auszuüben und die Keime einer wahrhaft positiven Philosophie an ihrer Entwicklung zu verhindern. Aber diese Metaphysiker sind nicht nur etwa Fachphilosophen. Auf alle Gelehrten, Forscher und Politiker, welche nicht der Methode der Beobachtung und der positiven Philosophie huldigen, ist dieser Begriff auszudehnen.[6])

[1]) „Die Hauptbeschäftigung der Philosophen besteht im Auffinden des besten Systems der socialen Organisation für die Epoche, in der sie sich befinden.“ Quelques Opinions philosophiques, Bd. XXXIX. S. 51.

[2]) Système Industriel, Bd. XXII. S. 81.

[3]) „ „ Bd. XXI. S. 18, 19.

[4]) „ „ Bd. XXI. S. 7, 8.

[5]) Système Industriel, Bd. XXI. S. 12.

[6]) St-Simon rechnet sogar die Litteraten, denen er einen hervorragenden Einfluss auf die Entwicklung der Dinge in Frankreich zuschreibt, zu den Metaphysikern.

Das achtzehnte Jahrhundert — meint ferner St-Simon — glaubte auf die Religion verzichten zu können; indes ist dieser Gedanke keineswegs richtig gewesen. Die Religion bedarf nur einer Verbesserung, sie kann aber niemals aufhören zu existieren.[1] Die Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts glaubte sodann, dass die Religion ein Hindernis für die Glückseligkeit der Menschen sei. Dies ist aber ein schwerer Irrtum, denn die Geschichte beweist, dass die Genies nur mit Hilfe der Religionen das menschliche Geschlecht zivilisiert haben. Selbstverständlich haben, wie alle anderen Einrichtungen, auch die Religionen Nachteile mit sich gebracht, aber im grossen und ganzen haben sie ebensoviel Heil als Unheil gestiftet. Die Religionen waren und sind nichts anderes, als philosophische Systeme; zu sagen, dass alle Religionen Unheil stiften, heisst zugleich erklären, dass alle philosophischen Systeme schädlich seien.[2] Auch ist es ein Irrtum, in der Weise der Encyclopädisten und Philosophen des achtzehnten Jahrhunderts, das Mittelalter in kultureller Beziehung viel geringer zu schätzen, als das Altertum.[3] Das Schicksal der grossen Masse der Menschen war im Mittelalter viel weniger unglücklich, als im Altertum.[4] Ferner waren, im Gegensatz zu den Griechen und Römern, bei welchen die geistigen Faktoren den weltlichen unter-

[1] Ueberaus bezeichnend für den religiösen Sinn St-Simon's ist folgendes Glaubensbekenntnis:

„Die oberflächlichen und abergläubischen Geister, jene Leute, deren niedrige religiösen Ideen im Gegensatz zu ihren geringen philosophischen Urteilen stehen, werden nur unnütze Anstrengungen machen, meinen wissenschaftlichen Elan aufzuhalten; ich werde bis ans Tribunal des Kaisers selbst Berufung einlegen, und an den Stufen des Thrones wird man mein Glaubensbekenntnis vernehmen können: Ich glaube an Gott. Ich glaube, dass Gott die Welt erschaffen hat. Ich glaube, dass Gott die Welt dem Gravitationsgesetze unterworfen hat. Ich tadle weder D'Alembert, noch Diderot, noch irgend einen Encyclopädisten, dass sie den Glauben an Gott öffentlich angegriffen haben; denn dieser Glaube war zu jener Zeit so sehr mit dem eigentlichen Offenbarungsgedanken durchsetzt, dass es unmöglich war, die Offenbarung anzugreifen, ohne am Gottesglauben zu rütteln. Aber heute, wo man diese Offenbarungsideen nur für das Produkt des menschlichen Denkens in der Periode der Kindheit betrachtet, und man infolge dessen diese Ideen als vollkommen ungeeignet die höher entwickelte Menschheit in ihren Handlungen zu beeinflussen hält, heutzutage kann ich denken, sagen und erklären (und ich werde es mein ganzes Leben erklären): Ich glaube an Gott!" Lettres à son neveu. Oeuvres, Bd. XV. S. 102.

[2] Correspondance avec Mr de Redern, Bd. XV. S. 115.

[3] Quelques opinions philosophiques, Bd. XXXIX. S. 52.

[4] Quelques opinions philosophiques, Bd. XXXIX. S. 53.

geordnet waren, im Mittelalter die geistigen Faktoren vorherrschend.[1]) Die Geistlichkeit war es, welche der kriegerischen Laune und Willkür weltlicher Parteiführer Zügel anlegte und den Gottesfrieden proklamierte.[2]) Diese friedlicheren und besseren Sitten wirkten auch auf die geistigen Zustände ein, und so kam es, dass die begabten Männer sich im Mittelalter viel eher einen ihrer würdigen Platz erringen konnten, als zu den Zeiten der Griechen und Römer.[3]) Ein antiphilantropischer Zug herrschte ferner in der antiken Welt und besonders in Rom vor.[4]) Das Mittelalter war auch hierin den Römern und Griechen überlegen und darum war auch seine gesamte sociale Organisation im grossen und ganzen besser[5]) ausgestattet. Es ist auch darauf hinzuweisen, dass im Mittelalter die christliche Religion hauptsächlich mit demokratischem Geiste durchtränkt war.[6])

Seine eigentlichen religiösen Gedanken stellt St-Simon in Form eines Dialogs zwischen einem Konservativen und einem Neuerer (Novateur) dar. Gleich im Vorworte dieser seiner letzten und vielleicht berühmtesten Schrift, des „Nouveau Christianisme", kommt folgender recht charakteristische Satz vor: „Wenn die Anhänger einer anderen Philosophie das in Wahrheit übermenschliche Prinzip des Christentums nicht anerkennen wollten, so sollten sie doch dessen Grundidee als das beste menschliche Prinzip, als die weiteste und richtigste ethische Formel, die seit achtzehn Jahrhunderten hervorgebracht wurde, ansehen."[7]) . . .

Es gibt ewige Wahrheiten der Religion — sagt St-Simon —, nur muss man sie richtig auffassen. Man muss wohl unterscheiden zwischen dem, was Gott, und dem, was die Geistlichen gesagt. Am Worte Gottes kann und darf man nicht rütteln; aber die theologischen Auslegungen sind nicht die Worte Gottes, sie sind wandelbar und entwicklungsfähig wie die philosophischen Systeme, wie die Lehren der Physiker und Chemiker. Es gilt nun festzustellen, welcher Teil der christlichen Lehre unwandelbar und ewig ist.

[1]) Quelques opinions philosophiques, Bd. XXXIX. S. 62.
[2]) a. a. O. S. 63.
[3]) a. a. O. S. 65.
[4]) a. a. O. S. 65.
[5]) a. a. O. S. 68.
[6]) a. a. O. S. 74.
[7]) Vgl. Le nouveau Christianisme, Bd. XXIII. S. 107—192.

Die Menschen sollen sich als Brüder betrachten und lieben: dieses erhabene Princip schliesst alles in sich, was göttlich ist an der Lehre Christi. Gott hat notwendigerweise Alles systematisch unter Ein Hauptprincip unterordnen müssen, es wäre eine Blasphemie, wollte man die Behauptung aufstellen, Gott hätte seine Religion auf mehrere Principien gestützt. Natürlich muss Christus als der Gründer der christlichen Kirche betrachtet werden: auch muss man erfüllt sein von tiefster Ehrfurcht und grösster Bewunderung für die Apostel und Kirchenväter. Diese ersten Leiter der christlichen Religion haben, unter anderem, in ihrem primitiven Katechismus eines der bewunderungswürdigsten Bücher geschaffen, in welchem sie alle Handlungen der Menschen in die natürlichen zwei Gruppen eingeteilt: sie haben eben zwischen bösen und guten Handlungen unterschieden. „Gut" und „Böse" bedeutet hier: nach dem Hauptprinzipe der göttlichen Moral handeln oder nicht. Die ersten Leiter der Kirche waren auch bis zu einem gewissen Punkte unfehlbar: die jetzigen Leiter sind es aber schon lange nicht mehr. Hieraus kann man aber nicht den Schluss ziehen, dass die christliche Religion etwa dem Untergange geweiht ist. Niemals hat es so viele gute Christen gegeben, wie in unserer Zeit. Aber die christliche Religion hat seit dem XV. Jahrhundert die wirkliche Einheit des Handelns verloren; seit dieser Periode gibt es nur noch der Form nach eine christliche Geistlichkeit. Ihre Ansichten, Gedanken, Empfindungen und Dogmen stehen im Gegensatz zum ewigen, unwandelbaren Hauptsatze der christlichen Religion. — Es gilt eben, die christliche Religion zu erneuern, diesen ihren unwandelbaren Grundsatz aber beizubehalten. Die allgemeinste Moral, die göttliche Moral muss wieder die einzige werden. Dann wird auch das Christentum die allgemeinste und einzige Religion werden. . . .

Auch das „Neue Christentum" wird sich fast aus denselben Faktoren und Elementen zusammensetzen, wie das heutige; auch das neue Christentum wird sowohl seine Moral, wie seinen Kultus, sein Dogma, wie seine Geistlichkeit besitzen. In diesem neuen Christentume wird das allgemeine Prinzip, das allein göttlichen Ursprungs ist, durchgeführt werden, und dieses Prinzip wird folgende Gestalt bekommen: Die Religion soll die Gesellschaft zu dem grossen Ziele der möglichst raschen Verbesserung des Loses der ärmsten Klasse herbeiführen. Die bedeutendsten Männer, die Genies, werden die Leiter der neuen Kirche sein. Das Amt des Priesters wird ein wesentlich vereinfachtes sein, es wird

nur darin bestehen, die neue Lehre zu predigen, jene neue Lehre, an deren Vervollkommnung ihre Priester unermüdlich arbeiten sollten.

Die katholische Kirche muss einer strengen Kritik unterworfen werden. Die Leiter dieser Kirche haben die Souveränität Rom's aufrecht erhalten, und noch heute setzen die Jesuiten alles daran, um das menschliche Geschlecht durch Geheimnisse und Schliche zu beherrschen. Die katholische Kirche ist in der That noch heute sehr mächtig, obwohl seit dem Pontifikat Leos X., welcher ihr eigentlicher Gründer war, ihr Einfluss bedeutend abgenommen hat. Ihre Macht ist in Wirklichkeit eine materielle und wird durch allerlei Schliche und Ränke erhalten. Sie ist keine wirkliche, geistige Macht mehr, sonst hätte die Kirche sich der untern Klassen angenommen.

Die protestantische Religion erweist sich — nach St-Simon — auch als sehr reformbedürftig. Im XIV. und XV. Jahrhundert nahm der Geist der europäischen Menschheit einen neuen Aufschwung, und an den grossen Errungenschaften jener Epoche waren fast lauter Laien beteiligt. Christoph Columbus und all die grossen Entdecker waren keine Geistlichen. Dante, Michelangelo und Leonardo da Vinci waren Laien, die Medici eine Familie von Kaufleuten. Die Laien hatten somit einen Vorsprung über die Geistlichkeit errungen; dies hatte einen Einfluss auf die Haltung der Kirche. Der göttliche Gründer des Christentums hatte seinen Aposteln empfohlen, für das Glück der unteren Klassen zu sorgen. Bis zum XV. Jahrhundert wurde dies auch befolgt. Seitdem aber begann die Geistlichkeit ihre Haltung zu ändern: sie schloss mit der weltlichen Macht einen Pakt: es wurde zwischen ihnen abgemacht, dass die kirchliche Macht ihren ganzen Einfluss aufbieten würde, um die Willkür der absoluten Könige zu erhalten, wofür diese aber die Kirche in jeder Beziehung beschützen wollten. Diese Lage der Dinge fand nun Luther vor, als er seine Insurrektion gegen Rom ins Werk setzte. Aber wie sehr auch Luther gegenüber der katholischen Kirche Recht hatte, in seiner Reform war er nicht glücklich. Er hat den Fehler begangen, das ursprüngliche Christentum als vollkommen zu betrachten und sich hierdurch verleiten lassen, die Bibel zu einseitig zu studieren. Er ist dadurch nur der Metaphysik zu Hilfe gekommen und hat einer wirklich praktischen Philosophie entgegengewirkt. —

Die Lehre des neuen Christentums lässt sich nun in folgende zwei Sätze zusammenfassen: 1. Alle Menschen sollen sich zu einander wie Brüder verhalten. 2. Die ganze Gesell-

schaft muss an der Verbesserung der physischen und moralischen Daseinsbedingungen der ärmsten Klasse arbeiten. Die Gesellschaft muss sich in der vollkommensten Weise organisieren, um dieses grosse Ziel zu erreichen. Die neuen Christen müssen denselben Weg wandeln wie die Anhänger der primitiven christlichen Kirche. Seit dem XV. Jahrhundert hat man in den verschiedensten Wissenschaften viele Fortschritte erzielt, aber es gibt eine Wissenschaft, die wichtiger ist als die Physik und Mathematik, nämlich die Moral, und in der Moral hat man keinen Fortschritt gemacht. Seit achtzehn Jahrhunderten ist kein höheres Moralprinzip entdeckt worden, als das christliche. Man muss es daher behalten.

St-Simon schliesst das „Neue Christentum" mit dem folgenden Aufruf an die Regenten Europas, welche die heilige Alliance bilden: „Fürsten, hört die Stimme Gottes, welche durch meinen Mund zu Euch spricht. Werdet wiederum gute Christen! Hört auf, die Armeen, Edelleute, ketzerischen Geistlichen und korrumpierten Richter als die hauptsächlichsten Stützen Eures Thrones anzusehen. Im Namen Christi vereint, trachtet alle Pflichten zu erfüllen, die er den Mächtigsten der Erde auferlegt. Erinnert Euch, dass er den Mächtigen befohlen hat, all' ihre Kräfte zu gebrauchen, um so rasch als möglich das sociale Glück der Armen herbeizuführen."

Die positive Philosophie hat aber, noch mehr als auf die Moral, das Gewicht auf die Ergründung der socialen Zustände, auf die allgemeine Politik zu legen. Es folgt aus dem Wesen und der Methode dieser Philosophie, dass ihr Begriff der Gesellschaft deren positiv-socialen Charakter erst recht hervortreten lässt. Die Gesellschaft ist die Gesamtheit der Menschen, welche sich nützlichen Zwecken hingeben. Es gibt keine andere Gesellschaft. Zwei Feinde hat diese Gesellschaft, welche sie in gleicher Weise fürchtet und hasst: die Anarchie und den Despotismus.[1]) Die Entwicklung der Gesellschaft ist mit der Entfaltung des Individuums zu vergleichen. Ebenso wie das Individuum in seiner Kindheit einer steten Aufsicht unterworfen sein muss, so bedarf auch die Gesellschaft in den ersten Stadien ihrer Entwicklung der Bevormundung. Dann aber kann die Gesamtheit, ebenso wie das Einzelwesen, diese

[1]) Vgl. L'Industrie. Oeuvres, Bd. XVIII. S. 128.

Bevormundung entbehren. An Stelle des Systems des Zwanges kann und muss die Freiheit treten.[1])

Die Philosophie des XVIII. Jahrhunderts hat nicht nur, wie schon bemerkt wurde, eine falsche Auffassung vom Wesen der Religion, sondern auch unrichtige, durchaus zu bekämpfende Ansichten über das Wesen der Geschichte. In dieser Beziehung hat die Philosophie des XVIII. Jahrhunderts besser festgestellt, was zu umgehen, als was zu thun ist.[2]) Man sagt — meint St-Simon — die Geschichte sei das Brevier der Völker.[3]) Wenn dies wahr ist, so müssen die Völker und Könige viele Fehler begangen haben, und sie werden auch in Zukunft Fehler begehen, wenn die Geschichte falsch aufgefasst sein wird. Man hat in der That bis jetzt die Geschichte falsch aufgefasst. Dies gilt nicht nur für die Geschichte, wie sie in den Schulen gelehrt wird, sondern ebenso von den Schriften der besten Historiker und Philosophen.[4]) Man hat bis jetzt die Geschichte als einen Zweig der Litteratur betrachtet, und nichts war verfehlter als diese Auffassung. Die Geschichte ist noch weit davon entfernt, eine Reihe wirklicher Beobachtungen über die Entwicklung der menschlichen Kultur zu sein, was sie aber sein muss. Bis zur Mitte des XVIII. Jahrhunderts war sie nichts anderes, als eine „Biographie der Macht", in welcher die Völker nur als Werkzeuge und Opfer figurierten.[5]) Aber wenn auch die englischen Historiker, wie Hume, und unter den Franzosen besonders Condorcet Hervorragendes geleistet,[6]) so ist die Reform der Geschichte noch immer keine vollständige. Eine ganze Reihe von Vorurteilen muss beseitigt werden. So muss das Mittelalter als eine überaus bedeutende historische Periode bezeichnet werden. Es war ein Vorurteil des XVIII. Jahrhunderts, das Mittelalter als einen Rückschritt zu betrachten.[7]) In Wirklichkeit hat das Mittelalter gegenüber der antiken Welt Fortschritte ersten Ranges aufzuweisen und muss als die Wiege unserer modernen Kultur angesehen werden.[8])

[1]) Vgl. De l'organisation sociale, Bd. XXXIX. S. 109, 110 flg.
[2]) Vgl. L'organisateur, Bd. XX. S. 71.
[3]) „ „ „ „ S. 69.
[4]) „ „ „ „ S. 70.
[5]) „ „ „ „ S. 70.
[6]) „ „ „ „ S. 72.
[7]) „ „ „ „ S. 73.
[8]) „ „ „ „ S. 72.

Auch die neuere Geschichte ist anders aufzufassen, als bisher. Die ganze moderne Kultur, dieses ganze ungeheure System, in dem man sich, trotz der französischen Revolution, noch befindet, fusst eigentlich auf einer Kombination einer geistlichen und einer weltlichen Macht, auf einer Verbindung des theologisch-päpstlichen Systems mit dem feudal-militärischen.[1]) Der Ursprung dieses Systems muss, in geistlicher Beziehung, auf den Beginn der Verbreitung des Christentums und, in weltlicher Beziehung, auf die Zeit nach den Völkerwanderungen zurückgeführt werden. Die endgiltige Ausbildung des Systems hat im XI. und XII. Jahrhundert stattgefunden. In dieser Epoche war die Feudalität vollständig organisiert und auch die kirchliche Macht in ganz Europa befestigt.[2]) Jedoch war diese gemeinsame Herrschaft des Adels und der Kirche von nicht allzulanger Dauer. Die Befreiung der Gemeinden und die Einführung der exakten Wissenschaften durch die Araber verursachten hauptsächlich die allmälige Auflösung des feudal-militärischen Systems.[3]) Diese beiden Ereignisse führen eigentlich schon das moderne Zeitalter herbei. Die gewerbliche und industrielle Fähigkeit (la capacité industrielle) tritt an Stelle der feudalen und militärischen. Zu einer Zeit, wo der Krieg das Hauptmittel für den Wohlstand der Nationen war und auch als solches angesehen wurde, musste natürlich die Leitung der weltlichen Angelegenheiten hauptsächlich in die Hände der Krieger gelegt werden, und die Klasse der Industriellen konnte nur eine zweite Rolle spielen.[4]) Durch die Befreiung der Gemeinden aber wurde eine neue Entwicklung der Dinge herbeigeführt und die Möglichkeit, ja die Notwendigkeit geschaffen, dass die industrielle Klasse in den Vordergrund trat. Die Handwerker, die Gewerbetreibenden nannten früher kaum etwas ihr Eigen, alles gehörte dem Lehensherrn; die Befreiung (l'affranchissement) schuf ein industrielles Eigentum, aus der Arbeit entstammend, das bald zur erfolgreichen Rivalin des grundbesitzenden Eigentums, rein militärischen Ursprungs, wurde.[5]) Durch diese Erneuerung konnten sich die industriellen Fähigkeiten entwickeln und die Nationen sich ganz auf industrieller Grundlage entfalten; nur die Leitung blieb

[1]) Vgl. L'organisateur, Bd. XX. S. 78.
[2]) „ „ „ „ S. 78.
[3]) „ „ „ „ S. 85.
[4]) „ „ „ „ S. 81.
[5]) „ „ „ „ S. 83.

eine militärische. In geistiger Beziehung beginnt allmälig die positiv-wissenschaftliche Begabung an Stelle der geistlichen Macht zu treten. In einer Periode, wo alle Kenntnisse noch hypothetischer und metaphysischer Natur waren, war es natürlich, dass die Leitung der Gesellschaft in den Händen der Geistlichkeit ruhte, weil die Theologen die einzigen allgemeinen Metaphysiker waren.[1]) Als aber die Wissenschaft sich immer mehr auf die Beobachtung stützte, musste die Leitung der geistigen Angelegenheiten in andere Hände übergehen. Zwei Systeme stehen sich dergestalt, gleich feindlichen Mächten, gegenüber: das feudal-militärische und metaphysisch-theologische einerseits und das industriell-positive andererseits.

Dem ersten Jahrzehnt des XIX. Jahrhunderts geht eine historische Periode voraus, die reich an kriegerischen und friedlichen Umwälzungen aller Art war: die der französischen Revolution. Der wahre Zweck der französischen Revolution bestand darin, das Glück der arbeitenden und produzierenden Klasse herbeizuführen.[2]) – Aber dieser Zweck ist nicht erreicht worden. Die französische Revolution ist eigentlich noch nicht zu Ende geführt, und dies Ende kann nur herbeigeführt werden durch eine Reihe neuer ökonomischer und politischer Massregeln, die auf der Grundlage der positiven Philosophie beruhen. Es geht eine ungeheure Krisis durch den politischen Organismus, welche hauptsächlich darin besteht, dass das feudale und theologische System in ein industrielles und wissenschaftliches übergeht. Die Krisis wird so lange dauern, bis das neue System sich vollständig durchgesetzt haben wird.[3])

Das XIX. Jahrhundert ist noch erfüllt vom Geiste des XVIII. Es hat noch nicht den organisatorischen Charakter, der ihm eigentümlich sein sollte. Das theologisch-feudale System herrscht noch immer und man hat noch nicht klar erkannt, dass es nicht länger bestehen dürfe. Dies ist die hauptsächlichste Ursache, weshalb die französische Revolution, die den Sturz dieses Systems herbeiführen wollte, noch immer nicht zu Ende geführt ist und die Krisis fortdauert.[4]) Es gab eine Zeit, in der dieses feudal-theologische System

[1]) Vgl. L'organisateur. Bd. XX. S. 83.
[2]) Du Système Industriel, Bd. XXI. S. 26.
[3]) „ „ „ „ „ S. 3.
[4]) „ „ „ „ „ S. 4.

vollständig berechtigt war. Bayard war zu seiner Zeit der nützlichste aller Franzosen![1]) . . .

Es muss ausdrücklich hervorgehoben werden - meint St-Simon —, dass zur Blütezeit des feudal-militärischen Systems die Gesellschaft klar und nach einem Grundprinzipe organisiert war.[2]) Schon lange aber haben wir es nicht mit solch klaren Organisationsformen zu thun, weil von einem gewissen Punkte der Entwicklung an sich ein Zwischenglied zwischen das feudal-theologische System einerseits und das industriell-positive andererseits hineinschiebt. Die Juristen (les légistes) und die Metaphysiker suchten zwischen den beiden Systemen zu vermitteln.[3]) Es ist unphilosophisch, den relativen Nutzen der Metaphysiker und Juristen irgendwie läugnen zu wollen, aber ebenso gefährlich ist es, diesen Nutzen etwa zu überschätzen. Nach der französischen Revolution handelte es sich nicht mehr um die Zertrümmerung und Beseitigung des feudal-theologischen Systems, sondern um die Organisation des, bereits vorhandenen, wissenschaftlich-industriellen. Die Juristen und Metaphysiker verstanden nun diese Entwicklung der Dinge nicht. Sie blieben dem alten Systeme treu, und selbst das Unglück vermochte sie nicht zu belehren.[4]) Man muss, infolge dessen, den Juristen diesen Einfluss rauben, denn sie sind allmälig schädlich geworden und haben trotz aller ihrer Fähigkeiten den Fortschritt des Menschengeschlechts nicht befördert. Die Juristen und Metaphysiker nehmen die Form statt des Inhalts wahr. Man kann nicht genug wiederholen, dass es ohne eine positive Thätigkeit kein politisches System gibt. Gesetze schmieden kann nie ein Ziel, sondern immer nur ein Mittel sein.[5]) Die Gesetzgeber und Metaphysiker waren einst notwendig, sie sind es nicht mehr. Die vollendete Gesellschaft bedarf ebensowenig dieser Art von Gesetzgebung, wie etwa der erwachsene Mann der Bevormundung, die der Knabe nicht entbehren kann.[6]) Die Revolution ist nicht in der richtigen Weise fortgesetzt worden, weil die Juristen und Metaphysiker die industriellen Klassen an ihrer Entwicklung gehindert haben. Die Juristen sind nicht fähig, die geschäftliche und technische Seite der gewerblichen Dinge zu über-

[1]) Du Système Industriel, Bd. XXI. S. 168.
[2]) „ „ „ „ „ S. 13, 14.
[3]) „ „ „ „ „ S. 7, 8.
[4]) „ „ „ „ „ S. 10, 11.
[5]) „ „ „ „ „ S. 14, 15.
[6]) „ „ „ „ „ S. 18, 19.

blicken. Darum aber können und dürfen sie auch nicht länger die öffentlichen Angelegenheiten leiten. Desshalb muss eine Partei gegründet werden, die den Juristen und Metaphysikern die Leitung der öffentlichen Angelegenheiten aus der Hand nimmt. Und es ist klar, dass diejenige Partei, welche die Regierung dazu zwingen wird, das Land nach dem industriellen Systeme zu organisieren, über alle anderen Parteien triumphieren und die französische Revolution erst wirklich beendigen wird. Der Kern dieser neuen Partei muss und wird sich aus Landwirten, Kaufleuten, Manufakturisten und Industriellen zusammensetzen. Die Revolution ist Mangels einer solchen Partei nicht richtig fortgesetzt worden.[1])

Die herrschende Dynastie der Bourbonen — sagt St-Simon ferner — hat auch ein grosses Interesse am Zustandekommen einer industriellen Partei. Die politische Existenz der Bourbonen und der Industriellen beginnt zur selben Zeit.[2]) Es ist ganz evident, dass die Bourbonen und die industrielle Klasse schon darum sich gegenseitige Unterstützung schuldig sind.[3]) Das einzige Mittel, die Macht des Königs in ihrem Bestande zu erhalten, ist, durch die Industrie zu regieren. Es gilt hauptsächlich zwei Unzulänglichkeiten zu beseitigen, die bis jetzt schwer auf den Industriellen lasten: 1. Die übergrossen Steuern. 2. Die Art ihrer Verwendung.[4]) Nur der Unfriede zwischen den Bourbonen und den Industriellen erhält die Herrschaft der anderen Klassen, besonders der Juristen, welche einen Einfluss ausüben, der sich gegen den Zeitgeist richtet.[5]) Der gesunde Menschenverstand ist weder heftig, noch barbarisch; weder juristisch, noch militärisch![6]) Die Juristen, welche anfangs blos Agenten der Militärklasse waren, wurden bald zu einer selbständigen Kaste.[7]) Ebenso die Metaphysiker. Juristen und Metaphysiker konnten ihre Natur nicht verleugnen und diskutierten über die absolut beste Regierungsform in echt metaphysischer und unpositiver Weise.[8]) Dies schädigte in hohem Masse die Interessen des französischen Staates. —

[1]) Du Système Industriel, Bd. XXI. S. 38.
[2]) „ „ „ „ „ S. 39, 40.
[3]) „ „ „ „ „ S. 52.
[4]) „ „ „ „ „ S. 58.
[5]) „ „ „ „ „ S. 62.
[6]) „ „ „ „ „ S. 63.
[7]) „ „ „ „ „ S. 82.
[8]) „ „ „ „ „ S. 83.

Was ist nun eigentlich ein Jndustrieller?[1]) Ein Industrieller ist ein Mann, welcher arbeitet, um materielle Mittel zu produzieren oder zur Verfügung von anderen Mitgliedern der Gesellschaft zu stellen. Diese materiellen Mittel haben den Zweck, die physischen Bedürfnisse dieser Gesellschaftsmitglieder zu befriedigen. Der Landwirt, welcher säet und erntet, der Handwerker, welcher sich von seiner Hände Arbeit nährt, der Fabrikant, welcher produziert: das sind alles Industrielle. Welchen Rang sollten diese Industriellen in der Gesellschaft einnehmen? Den ersten; weil sie die bedeutensten von Allen sind, weil sie alle Anderen entbehren können, die anderen aber ohne sie nicht zu existieren vermögen. Welchen Rang nehmen aber diese Industriellen jetzt faktisch ein? Den allerletzten.

Es ist Thatsache — führt St-Simon des weiteren aus —, dass in Frankreich mehr als 25 Millionen Menschen sich produktiv bethätigen. Diese ungeheure Majorität des Volkes hat das Recht, hauptsächlich ihre Interessen durchzusetzen[2]). Nebst den Industriellen bilden auch die Physiker, Chemiker, Techniker u. s. f. die produktive Klasse der Gesellschaft. Nehmen wir an[3]), dass Frankreich seine fünfzig ersten Mathematiker, Physiker, Chemiker etc. etc. verliert; nehmen wir ferner an, dass die fünfzig ersten Industrielle, Landwirte, Kaufleute, Handwerker, Bankiers auf einmal stürben; wird der Verlust nicht ein überaus schwerer, ja ein unersetzlicher für Frankreich sein? Sind doch jene von allen Franzosen die nützlichsten. Es wird der Arbeit einer ganzen Generation bedürfen, um die Lücken, die diese Todesfälle gerissen haben, einigermassen zu ersetzen. Machen wir indess noch eine andere Annahme: es stürben an einem Tage alle Verwandten des Königs, alle Prinzen und ersten Edelleute, alle Kardinäle, Erzbischöfe und Staatsminister, so würden die Franzosen zwar vom rein menschlichen Standpunkte aus dies Ereigniss tief bedauern, aber viel verlieren würde Frankreich nicht. Es gibt eben eine ganze Anzahl von Franzosen, die sofort die Stellen bei Hofe ersetzen würden, und man würde es in den Vorzimmern des Königs, in den Kanzleien der Staatsminister, in den geistlichen Palästen kaum merken, dass der unerbittliche Tod soviele Opfer an einem Tage gefordert habe. Es folgt daraus, dass eben die Leitung der französischen Angelegen-

[1]) Catéchisme des Industriels, Bd. XXXVII, S. 3—5.
[2]) Du Système Industriel, Bd. XXI. S. 44, 45.
[3]) L'organisateur, Bd. XX. S. 17—25.

heiten nicht in den richtigen Händen ist. Ueberall, in allen Zweigen sind es die unfähigen Männer, welche an Stelle der fähigen die Aemter bekleiden und, in moralischer Beziehung, die unmoralischsten, welche dazu berufen sind, die Bürger zur Tugend zu erziehen[1]).

Auch die Gefühlswelt hat ihre Bedeutung und muss in den Kreis der Betrachtung gezogen werden[2]).

Indessen genügt es nicht, vom Standpunkt der positiven Philosophie, die Vergangenheit zu betrachten und die Gegenwart zu schildern. Man muss auch, um der Menschheit wahrhaft nützlich zu sein, auf die zukünftige Entwicklung der Gesellschaft hinweisen, soweit sie erkennbar ist.

„Wenn man auf der höchsten Stufe der menschlichen Kultur angelangt sein wird, so wird der Philosoph dieser Periode mit einem Blicke die ganze Vergangenheit und Zukunft der Menschheit überschauen können. Er wird gleichsam ganz im Hintergrunde des Gemäldes die Einrichtung der Sklaverei erblicken, dann mit einem befriedigten Blicke wahrnehmen können, wie diese Sklaverei gemildert wird, bis sie ganz aufhört, bis alle ihre Formen verschwinden und sich eine sociale Organisation ausbildet, die direkt das Glück der grössten Zahl ihrer Angehörigen zum Ziele haben muss. Wenn der Philosoph der Zukunft die Vergangenheit betrachtet, so wird er die Völker in heftigem Kampf gegeneinander begriffen schaun, während er in der Zukunft nur glückliche Nationen sehen wird, die untereinander blos in Bezug auf Moral, Wissenschaft und Industrie wetteifern. Die Thätigkeit

[1]) L'organisateur, Bd. XX, S. 17—25.

[2]) Saint-Simon hat einen besonderen Aufruf an alle Philantropen verfasst, in welchem er ihnen folgende schöne Worte zuruft: „Die Leidenschaft, welche Euch beseelt, ist göttlicher Natur, sie versetzt Euch unter allen Christen in die erste Reihe; sie gibt Euch das Recht, ja die Pflicht die schädlichen Leidenschaften zu bekämpfen, und gegen die Völker und Könige zu kämpfen, falls sie sich von diesen Leidenschaften verführen lassen sollten. Eure Vorfahren haben die sociale Organisation des Menschengeschlechts begonnen. Es ist an Euch, dies heilige Werk zu vollenden. Die ersten Christen haben die allgemeine Moral begründet, indem sie in die Hütten und Paläste riefen: Alle Menschen müssen sich als Brüder betrachten. Sie sind es gewesen, welche das Menschengeschlecht zur Zeit des Verfalls des Römerreiches vom Untergange bewahrt haben. Die jetzigen Zeitumstände sind dieselben. Ihr müsst das Beispiel Eurer Vorfahren nachahmen. Ihr müsst denselben Eifer entfalten. Jene haben die christliche Religion begründet, Ihr müsst sie erneuern, Ihr müsst die Organisation des moralischen Systems vervollkommnen und müsst die weltliche Macht diesem Moralsysteme unterordnen.“ (Du Système Industriel, Bd. XXI, 85, 86).

des Regierens war bis zur vollständigen Aufhebung der Sklaverei die wichtigste Beschäftigung, in Zukunft wird sie die geringste sein“[1]). Es wird eine Zeit kommen, wo die Völker Europas fühlen werden, dass man zuerst die allgemeinen Interessen regeln muss, bevor man die nationalen ordnet. Dann müssen die Uebelstände allmählich geringer werden, die Kriege aufhören; dahin streben wir ohne Unterlass, dies ist die Richtung des menschlichen Geistes[2]). Die Einbildungskraft der Dichter hat das goldene Zeitalter an die Wiege des Menschengeschlechts versetzt, mitten in die Unwissenheit und Rohheit wilder Zeiten. Sie hätten eher das „eiserne“ hinversetzen sollen. Das goldne Zeitalter des menschlichen Geschlechts liegt nicht hinter uns, sondern ist erst zu erreichen. Es wird in der Vollkommenheit der socialen Organisation bestehen; unsere Väter haben es nie erblickt, unsere Sprösslinge werden dereinst dazu gelangen. Wir aber müssen ihnen den Weg bahnen[3]).

§ 3.

Darstellung der ökonomischen Kritik und Utopie St-Simon's.

Betrachtet man — meint St-Simon — das gesamte Europa nach der französischen Revolution, so findet man eine ganze Reihe von Völkern, welche die gleichen volkswirtschaftlichen Interessen haben. Das innerste sociale Gefüge dieser Völker ist darum auch, ob sie sich dessen bewusst werden oder nicht, fast genau dasselbe. Es gibt drei Staaten in Europa, deren ganze Einrichtungen auf derselben socialen Grundlage beruhen: England, Frankreich und Holland[4]). Gemeinsam ist diesen Staaten und Völkern vornehmlich das Hauptmerkmal, dass sie bereits mehr oder minder industriell entwickelt sind und eine mehr oder minder durchgeführte parlamentarische Verfassung besitzen. Diese Völker könnten sich vereinigen, die Gemeinsamkeit ihrer Interessen verbindet sie miteinander, sie sind thatsächlich ein Staatenbund (une confédération). Andere Völker, besonders die Deutschen, Italiener und Spanier, sind in ihrer Entwicklung noch nicht so weit gediehen, sie sind noch keine industriellen Staaten, sie

[1]) De l'organisation sociale, Bd. XXXIX, S. 114—116.
[2]) De la réorganisation de la société européenne, Bd. XV, S. 247, 248.
[3]) Ebd.
[4]) Vgl. L'Industrie, Bd. XVIII, S. 53—57.

haben erst das Streben, es zu werden und sich eine parlamentarische Verfassung zu erringen. Aber dieses doppelte Streben ist ihnen allen dreien gemeinsam, und somit bilden auch sie in Wirklichkeit, wie wenig sie davon auch wissen mögen, einen natürlichen Staatenbund[1]). Diese beiden Volksvereinigungen stehen sich indess nicht als feindliche Mächte gegenüber: sie haben ihrerseits wiederum gemeinsame Interessen. Die industrielle Produktion zu befördern, das ist das hauptsächliche gemeinsame Bindeglied, das alle diese Völker verknüpft[2]). Denn ein jedes Volk ist, im Grunde genommen, nichts anderes, als eine grosse Industrie-Gesellschaft[3]).

Ein jedes Volk besteht demnach aus einer Reihe industrieller Vereinigungen. In einer jeden solchen Vereinigung wird der Gewinn (oder der Reichtum) erzeugt durch die in der Unternehmung befindlichen Kapitalien und durch die Thätigkeit der Mitglieder, welche mit diesen Kapitalien arbeiten[4]). Die Kapitalien und die Industrie sind also die natürlichen Werkzeuge der Produktion von Reichtümern[5]). Da nun alle Völker, wie verschieden sie auch sonst sein mögen, den gemeinsamen Hauptzweck verfolgen, Reichtümer zu produzieren, so folgt für sie die Notwendigkeit, sich nicht gegeneinander abzuschliessen, wie dies vielfach zu geschehen pflegt. Alle Schutzzölle und prohibitiven Massregeln sind demgemäss auf's heftigste zu bekämpfen. Sie erreichen ihren Zweck nicht, sie führen nicht zur Glückseligkeit der Nationen. Sie verhindern nur bald das eine, bald das andere Volk, auf dem Gebiete der Landwirtschaft, des Handels, der Manufaktur und der Industrie Reichtümer zu erwerben[6]). Man darf eben nicht ausser Acht lassen, dass ein jedes Volk die Freiheit haben muss, Reichtümer in beliebiger Weise zu erzeugen, und nichts ist verfehlter, als das Streben, sich gegenseitig daran zu hindern. Ueberhaupt muss man nicht danach trachten, die volkswirtschaftlichen Geschicke der Völker nach einer bestimmten Richtung hin zu beeinflussen. Alles leiten zu wollen, alles gleichsam einer steten Berechnung zu unterwerfen, ist im politischen Leben geradezu Wahnwitz[7]). So sind denn

[1]) L'Industrie, Bd. XVIII, S. 60.
[2]) „ „ „ S. 66.
[3]) „ „ „ S. 68, 69.
[4]) „ „ „ S. 68.
[5]) „ „ „ S. 70.
[6]) „ „ „ S. 76, 77.
[7]) „ „ „ S. 77.

die Völker immer aufeinander angewiesen und brauchen sich nicht zu bekämpfen. Nur Arbeit und Sparsamkeit sind die beiden Kräfte, welche die Reichtümer erzeugen[1]). Den Völkern geht es wie den Menschen; wenn ein Mann mit kleinen physischen Mitteln dennoch Bedeutendes leistet, so schreibt man der Kraft, die ihm innewohnt, eine grosse moralische Bedeutung zu und nennt sie Wert. Wenn ein Volk, gering an Anzahl, mit grossen und mächtigen Nationen wetteifern kann, so besitzt dasselbe auch einen grossen moralischen Wert[2]). In Zukunft wird nun dieser moralische Wertfaktor eine immer bedeutendere Rolle spielen, und das den andern nützlichste Volk wird auch das freieste und reichste sein[3]).

Es folgt daraus, dass die Völker in ihren wirtschaftlichen Einrichtungen, sowohl im Innern wie nach aussen hin, den beiden Grundsätzen der Freiheit und Arbeit huldigen sollen. „Thue niemandem, was du nicht wünschest, dass man dir thue", dieser Grundsatz muss heute mehr denn je den Gang der Gesellschaft regeln.[4]) Da die Völker nur grosse industrielle Gesellschaften sind und sein sollen, so folgt hieraus, dass, vom Standpunkte des Volkswohls, nur der Arbeitende ein wertvolles Mitglied der Gesellschaft ist. Der Nichtsthuer ist sich selbst zur Last und zu gleicher Zeit eine Bürde für die Gesellschaft.[5])

Indes hat der Grundsatz der wirtschaftlichen Freiheit sich noch lange nicht durchgesetzt. Ebenso ist auch der andere Grundsatz der produktiven Arbeit noch lange nicht zur allgemeinen Regel in der Volkswirtschaft geworden. Die Gefahr liegt nahe, dass man den Arbeitern und Industriellen den Genuss der Arbeit raubt.[6]) Die Industrie darf nicht von aussen regiert werden, sie muss ihre Gesetze von und durch die Industriellen selbst erhalten. Man blicke nur nach Amerika und man wird finden, dass dort die Grundforderungen der wirtschaftlichen Freiheit und Arbeit beobachtet werden.[7]) Im Gegensatze zu Europa, befindet sich Amerika in einem wirtschaftlich blühenden Zustande. In Amerika sind die ökonomischen Einrichtungen

[1]) L'Industrie, Bd. XVIII, S. 79.
[2]) „ „ „ S. 82, 83 und ff.
[3]) „ „ „ S. 100.
[4]) Catéchisme des Industriels, Bd. XXXIX. S. 20, 21.
[5]) De la philosophie sociale, Bd. XXXIX. S. 193.
[6]) L'Industrie, Bd. XVIII. S. 130.
[7]) „ „ „ S. 130, 131.

besser und die Menschen glücklicher. Ein Land, wo mehr verwaltet, als regiert wird, ein Staat ohne Kastengeist und Herrschaft von wenigen Bevorzugten muss natürlich Vorteile bieten. Die Unterschiede, welche zwischen Europa und Amerika bestehen, lassen sich, um nur die hauptsächlichsten zu nennen, etwa wie folgt zusammenfassen: I. Gibt es, im Gegensatz zu Europa, in Amerika eine religiöse Toleranz. II. Existieren dort keine Kasten. III. Gibt es keinen Nepotismus und IV. endlich, weht noch in Amerika, im Gegensatz zu sehr vielen Völkern des alten Kontinents, der Geist eines der ersten Begründer der nordamerikanischen Kolonien, des berühmten Penn: das amerikanische Volk ist noch immer friedlich, thätig und sparsam.[1]) In Europa wäre der grösste Staatsmann derjenige, welcher die geeignetsten Mittel fände, um die Steuern zu erhöhen, ohne das Volk zu sehr zu bedrücken; in Amerika hingegen würde derjenige als der grösste Politiker gelten, welcher die Mittel finden würde, die Steuerlasten des Volkes möglichst zu erleichtern, ohne dabei irgendwie das Interesse des Staates zu verletzen.[2]) In gewisser Beziehung ist demnach Amerika ein Vorbild für Europa. In der neuen Welt herrscht ein neuer, industrieller Geist, welcher bald auch das alte Europa ergreifen wird. Es handelt sich eben nur darum — meint St-Simon —, diese industrielle Bewegung durch allerlei geeignete Mittel wirksam zu unterstützen. Man muss sich aber, um dies zu erreichen, darauf beschränken, die Volksinteressen nur zu verstehen, nicht aber sie willkürlich zu beeinflussen. Die Zeiten sind vorüber, wo man wähnte, dass das Volk nur ein willenloser Körper sei, mit dem die Regierenden machen könnten, was ihnen beliebte.[3]) Den Staat gleichsam „vom vierten Stocke aus zu regieren", war die Kurzweil der Herrscher in früheren Zeiten.[4]) Es gilt jetzt, mit allen Kräften daran zu arbeiten, die wahrhaft industrielle Periode herbeizuführen.

Um diese industrielle Periode herbeizuführen, ist es vor allem von Nöten, das neue System der politischen Organisation ganz klar vor Augen zu haben. Zu diesem Behufe muss man vornehmlich einen Blick werfen auf die Arbeiten verschiedener Gelehrten, welche sich mit den socialen Dingen abgegeben haben. Kein Forscher hat —

[1]) Vgl. Lettres à un Américain, Bd. XVIII. S. 150, 151.
[2]) „ „ „ „ „ „ „ S. 152.
[3]) Vgl. L'Industrie, Bd. XVIII. S. 154.
[4]) „ „ „ „ S. 154. 155.

nach St-Simon über diese Materie besser geschrieben, als Say.[1]) In den beiden ersten Seiten des „Discours préliminaire“ gibt Say die allgemeinsten Gedanken seines Werkes wieder, gleichsam die Philosophie seiner Schrift. Say behauptet, dass eine Wissenschaft nur dann wahre Fortschritte macht, wenn man imstande ist, das Arbeitsfeld zu überblicken, und, bis zu einem gewissen Punkte wenigstens, die Untersuchungen abstecken kann. Man hat lange Zeit die eigentliche Politik, die Wissenschaft, welche von der Organisation der Gesellschaft handelt, mit der politischen Oekonomie, der Disziplin, welche aufweist, wie die Reichtümer gebildet, verteilt und konsumiert werden, verwechselt. Indessen sind die Reichtümer, der Hauptsache nach, unabhängig von der politischen Organisation, und unter den verschiedensten Regierungsformen kann ein Staat wirtschaftlich gedeihen und gut verwaltet werden. Die Geschichte lehrt, dass Völker unter Tyrannen wirtschaftlich blühen konnten und dass Staaten auch unter einer liberalen Regierung zu Grunde gingen. Es war der Fehler verschiedener englischer Nationalökonomen (wie Stewart), sowie der Schule Rousseau's, Nationalökonomie und Politik verwechselt zu haben. Seit Adam Smith unterscheidet man zwei Gebiete: man nennt Nationalökonomie die Wissenschaft, welche von den Reichtümern handelt, und Politik diejenige Disziplin, welche sich mit den Beziehungen zwischen Regierung und Volk einerseits und mit denen der verschiedenen Regierungen andererseits befasst.[2])

An diese Ausführungen von Say muss man anknüpfen. Say hatte ganz Recht, die Nationalökonomie von der Politik zu unterscheiden — meint St-Simon —; nur muss man dies noch klarer aussprechen, als er es gethan, und noch konsequenter durchführen; denn es gibt im Werke von Say manche Ausführungen, in denen er den obigen Unterschied nicht ganz festhält. So sind folgende Grundsätze aufzustellen: I. Die Produktion von nützlichen Dingen ist das einzig vernünftige und positive Ziel der politischen Gesellschaften und infolge dessen ist der Grundsatz: Achtung vor der Produktion ein unendlich fruchtbarerer, als der: Achtung vor dem Eigentum und den Eigentümern. II. Die Regierung muss sich darauf beschränken, die Industrie zu beschützen, sie darf nicht zu sehr in das industrielle Getriebe eingreifen. III. Die produzierenden

[1]) Vgl. L'Industrie, Bd. XVIII. S. 182, 183.
[2]) „ „ „ „ S. 183, 184.

Klassen sollen allein, als die einzig nützlichen Mitglieder der Gesellschaft, das Recht besitzen, abzustimmen. IV. Da die Menschen niemals imstande sein werden, ihre Kräfte gegen einander zu messen, ohne die Produktion ernstlich zu gefährden, so sind alle Kriege, ganz gleich aus welchem Grunde sie unternommen werden, dem menschlichen Geschlechte überaus schädlich. V. Das Streben einiger Völker, eine Art Monopol auszuüben, ist ein dem menschlichen Geschlechte schädliches, da es nicht erhalten und durchgeführt werden kann ohne Anwendung von Gewalt, welche die Produktion bekanntlich so stark benachteiligt. VI. Durch die Vervollkommnung der Industrie in allen ihren Zweigen gewinnt zu gleicher Zeit auch die Moral. Die Beziehungen der einzelnen Mitglieder eines Volkes und der Völker untereinander gewinnen an Freiheit. VII. Da das Menschengeschlecht ein gemeinsames Endziel verfolgt und gemeinsame Interessen besitzt, muss sich jeder als in einer grossen Gesellschaft von Arbeitenden befindlich betrachten.[1]) Aus diesen allgemeinen Bemerkungen folgt, dass alle politischen und socialen Vorkommnisse und Einrichtungen unter einem Hauptgesichtspunkte betrachtet werden müssen. Die Politik ist in Wirklichkeit nur die Wissenschaft von der Produktion.[2])

Say hat — nach St-Simon — seine Ansichten unter dem Einflusse von Adam Smith ausgebildet. Die Grundsätze, welche so lange Zeit den Gemeinden fehlten, wurden endlich durch den unsterblichen Adam Smith festgestellt.[3]) Schon einige Jahrzehnte vor ihm wurde daran gearbeitet, die nationalökonomischen Wahrheiten zu ergründen und zusammenzustellen. Aber er hat die Untersuchungen, welche vorher über das Wesen der Industrie vorgenommen wurden, generalisiert. Adam Smith hat erst aus der Nationalökonomie eine Wissenschaft gemacht, in derselben Weise wie Aristoteles aus der Beobachtung der Dichterwerke eine Poetik[4]) geschaffen hat. Interessant ist dabei nur zu beobachten, dass fast alle Regierungen das Buch von Smith sehr gut aufgenommen und sich sogar vielfach beeilt haben, seine Lehre zu verbreiten,[5]) obwohl sein Werk eigentlich nur eine grosse Polemik gegen das feudale System ist. Die

[1]) Vgl. L'Industrie, Bd. XVIII. S. 186—188.
[2]) „ „ „ „ S. 188.
[3]) „ „ „ XIX. S. 152.
[4]) „ „ „ „ S. 153.
[5]) „ „ „ „ S. 154.

Lehre von A. Smith ist zugleich die beste Kritik des Feudalismus. Er hat zuerst die Produktivität der Arbeit ins rechte Licht gesetzt. Das einzige Mittel sich zu bereichern, besteht, nach ihm, im Produzieren. Say hat nun die Grundgedanken von Adam Smith erweitert und klassifiziert; auch hat er die Nationalökonomie methodischer aufgefasst.[1]) Der Fortschritt von Say besteht aber hauptsächlich darin, dass er das Wesen der politischen Oekonomie klarer als Smith erkannt hat. Smith spricht von seiner Wissenschaft noch ganz bescheiden und betrachtet sie gleichsam als ein Anhängsel der Politik. Say hingegen trennt die politische Oekonomie scharf von der Politik.[2])

In der industriellen Periode, die erst die Produktion nützlicher Güter unter dem Schutze der politischen Freiheit vollauf entwickeln wird, werden die Grundsätze der politischen Oekonomie, die Adam Smith und Say aufgestellt haben, richtig zur Geltung kommen. Man muss sich also beeilen, durch eine Reihe von umfassenden Gesetzen die neue, vollkommen industrielle Periode der Menschheit herbeizuführen.

Zu diesem Zwecke müssen folgende Gesetze erlassen werden:[3])

I. In Anbetracht des Umstandes, dass die politischen Unruhen und Umwälzungen, welche in den letzten dreissig Jahren Frankreich erschüttert haben, hauptsächlich auf die Unwissenheit und Unbildung des Volkes zurückzuführen sind, muss der Unterricht folgendermassen geregelt werden: 1. Alle Klassen der Akademie vereinigen sich und geben einen allgemeinen Leitfaden für das Volk (catéchisme national) heraus, in welchem der Unterricht über die Grundsätze der socialen Ordnung, sowie die Darstellung der allgemeinen Naturgesetze enthalten sind. Die Akademie soll für eine möglichst allgemeinverständliche Abfassung des Leitfadens sorgen, und die Regierung muss sich angelegen sein lassen, möglichst viele Volksschulen im Lande zu gründen, in denen nach diesem Leitfaden unterrichtet werden soll. II. In Anbetracht des Umstandes, dass das festeste und sicherste Bindeglied zwischen den einzelnen Mitgliedern der Gesellschaft die Einheit ihrer Grundsätze und Kenntnisse ist, muss folgendes Gesetz erlassen werden: die Akademie überwacht den gesamten Unterricht. In keiner Elementarschule Frankreichs darf etwas gelehrt werden, was sich im Gegensatz zu den im

[1]) Vgl. L'Industrie, Bd. XIX. S. 155.
[2]) „ „ „ „ S. 156, 157.
[3]) Vgl. Système Industriel, Bd. XVIII. S. 236—247.

Leitfaden aufgestellten Grundsätzen befindet. Kein Franzose soll als Bürger betrachtet werden, der nicht eine Prüfung in den Grundsätzen des Leitfadens bestanden, und es bleibt der Akademie vorbehalten, die Prüfungsbedingungen näher zu bestimmen. III. In Anbetracht des Umstandes, dass die wichtigsten Leiter der industriellen Unternehmungen die nützlichsten Bürger sind, muss man folgende Gesetzesbestimmung streng durchführen: Es muss ein allgemeiner Rat der Industriellen gebildet werden, welcher aus einer allgemeinen Handelskammer, aus einer allgemeinen Kammer der Manufakturisten, aus einem Rat von Bankdirektoren und endlich aus zwölf bedeutenden Landwirten bestehen soll. Dieser allgemeine Rat soll sich mit dem Budget beschäftigen. Der Finanzminister soll dieser Versammlung alle Materialien, die für ihre Verhandlungen notwendig sind, zur Verfügung stellen. Die beiden wichtigsten Ausgaben sollen sein: a) Die Ausgaben für den Unterricht. b) Die Versorgung aller derjenigen mit Arbeit, die kein anderes Mittel zur Lebensfristung haben. IV. In Anbetracht des Umstandes, dass in der letzten Zeit von Seiten verschiedener Regenten der Versuch unternommen worden ist, mittelst militärischer Gewalt das Volk zu unterdrücken und somit die Armee zu einem Werkzeuge der Terrorisierung von friedlichen und arbeitsamen Bürgern zu machen, ist folgendes Gesetz zu erlassen: Der König entlässt seine eigentlichen Haustruppen; die Mannschaften, aus denen sie bestanden, werden der Linientruppe eingereiht. Der Dienst um des Königs Person wird durch die Bürgergarde gethan. Die Kompagnien dieser Bürgergarde haben ihre Hauptleute zu wählen, diese Hauptleute ihrerseits die Bataillonschefs, die Bataillonschefs die Legionskommandanten und diese endlich den kommandierenden General der Bürgergarde von Paris. Die patentbesitzenden (patentés) Bürger können allein zu Offizieren der Bürgergarde gewählt werden. V. In Anbetracht des Umstandes, dass die Verleihung und Beibehaltung von Adelstiteln dem Volke nicht genehm ist, wird der neue und alte Adel vollständig abgeschafft. VI. In Anbetracht des Umstandes, dass die grosse Mehrheit der jetzigen Deputiertenkammer aus altem oder neuem Adel besteht und die Industriellen nicht würdig vertreten sind, wird die Auflösung des Parlaments und eine neue Wahl verfügt. Die Wähler werden eingeladen, die Anhänger und Vertreter der Industrie zu wählen.

§ 4.

Um die Periode der Industrie wirklich herbeizuführen, muss man — nach St-Simon — auch das Eigentum bis zu einem gewissen Punkte reformieren und umgestalten. Es gilt, das Eigentum unter dem doppelten Gesichtspunkte der Freiheit und des Reichtums zu konstituieren.[1] Zu diesem Behufe muss man vor allem die rechtlichen Bedingungen des Eigentums an Grund und Boden umgestalten.

Wenn man — sagt St-Simon — das Verhältnis, in welchem die thätigen (produktiven) Unternehmer in der eigentlichen Industriebranche zu denen in der Landwirtschaft stehen, prüft, so wird man gar bald auf sehr wesentliche Unterschiede stossen. In jeder kaufmännischen Unternehmung, in jeder Fabrik ist es der eigentlich Arbeitende, der Industrielle, welcher für das Geschäft seinen Namen hergibt und somit der Unternehmung den Stempel aufdrückt. Er fungiert in der Firma und ist auch vor Gericht der eigentliche Mann des Unternehmens. Ganz anders in der Landwirtschaft. Dort ist der eigentlich Arbeitende und Produzierende, der Pächter, nur eine untergeordnete Persönlichkeit (un subalterne), er ist dem Eigentümer in jeder Beziehung unterthan, er nennt ihn seinen Herrn.[2] Im Handel und in der eigentlichen Industrie und Manufaktur hat der Unternehmer, der Industrielle, der eigentlich Arbeitende vollständiges Verfügungsrecht über die Kapitalien; er kann, im Dienste der Unternehmung, mit ihnen nach Belieben schalten und walten. In der Landwirtschaft ist der Pächter nur ein Mieter, welcher keineswegs über das ihm anvertraute Kapital verfügen kann. Er ist nur in den wenigsten Fällen in den Stand gesetzt, nach Gutdünken wirtschaften zu können und sehr oft verpflichtet, über die geringste Verbesserung, den kleinsten Ameliorationsplan mit dem Gutsbesitzer in langwierige Verhandlungen zu treten. Während in den Industrien aller Art die Kapitalien fortwährend in Anspruch genommen werden können, geht dies in der Landwirtschaft durchaus nicht an. Zu den obenerwähnten Unterschieden gesellt sich noch ein anderer, wesentlicher: der Gutsbesitzer, welcher ja nur verhältnismässig selten sein Gut selbst bewirtschaftet, wird innerhalb des Kreises seiner Berufsgenossen mehr in der Eigenschaft des Besitzers, als in der des

[1] Vgl. L'Industrie, Bd. XIX. S. 83.
[2] Vgl. L'Industrie, Bd. XIX. S. 85.

Landwirtes geschätzt, der Industrielle hingegen mehr in seiner Eigenschaft als Geschäftsmann denn als Kapitalist[1]) geachtet.

Diese Unterschiede haben ihren Grund in der Geschichte dieser beiden hauptsächlichsten produktiven Thätigkeiten des Menschen. Während die Gerechtsame der Industriellen durch eine Art von freiwilligem Vertrag zu stande gekommen sind, haben die Grundbesitzer ihren Besitz hauptsächlich der Eroberung, also der Gewalt, zu verdanken.[2]) Die Franken, die Besieger der Gallier, erklärten ganz einfach, dass der Grund und Boden ihnen, den Franken, gehöre. Das Recht des Grundbesitzes war also hier zum grössten Teil das Recht des Eroberers.[3]) Die Nachkommen der Sieger waren zuerst Grundbesitzer, die Nachkommen der Besiegten wurden Pächter. Es gilt nun, diese Ungerechtigkeiten auszugleichen. Dies geschieht am besten dadurch, dass man den eigentlichen Landwirten, den Pächtern, gegenüber den Grundbesitzern dieselben Vorteile gewährt, welche die industriellen Unternehmer gegenüber den Kapitalisten haben.[4]) Die Industriellen, die Banquiers haben ebenfalls ein sehr grosses Interesse, diese Reformen durchzuführen. Sie müssen also den Landwirten helfen.[5])

Es gilt zunächst ein Gesetz zu erlassen, durch welches die Gutspächter an Stelle der Grundbesitzer die Grundsteuer an den Staat zu entrichten haben, dafür aber auch alle politischen und socialen Rechte, die einem eigentlich produktiven Stande zukommen, erhalten sollen.[6]) Durch dieses Gesetz wäre der Landwirtschaft und der Industrie zu gleicher Zeit geholfen, und auch die Finanzen würden in einen bessern Zustand gesetzt werden. An zweiter Stelle ist es notwendig, ein Gesetz zu erlassen, welches für die Grundbesitzer die Bedingungen, unter denen sie ihr Eigentum fremden Händen anvertrauen können, regelt.[7]) In England gibt es bereits eine ganze Anzahl freiwilliger Verträge, welche folgendermassen abgeschlossen werden. Der Boden, welcher Gegenstand des Vertrags ist, wird zur Zeit der Uebergabe in die Hände des Pächters und

[1]) Vgl. L'Industrie, Bd. XIX. S. 86.
[2]) „ „ „ „ S. 86.
[3]) „ „ „ „ S. 87.
[4]) „ „ „ „ S. 88.
[5]) „ „ „ „ S. 92, 93.
[6]) „ „ „ „ S. 99.
[7]) „ „ „ „ S. 102.

ebenso nach Ablauf des Vertrags von den Parteien abgeschätzt; der Pächter teilt, im Falle einer Wertsteigerung, den Ueberschuss mit dem Gutsbesitzer und trägt, im Falle einer Entwertung, die Hälfte des Schadens.[1]) Verträge solcher Art sind sowohl für die Gutsbesitzer, als für die Pächter von grossem Vorteil. In ähnlicher Weise vorgehend, muss man zunächst gesetzlich festsetzen, dass alle Verträge, welche in Zukunft zwischen Gutsbesitzern und Pächtern abgeschlossen werden, nur unter den obigen Bedingungen abgeschlossen werden dürften. Ferner muss durch das Gesetz bestimmt werden, dass der Pächter in den Stand gesetzt wird, vom Gutsbesitzer zu Ameliorations- und anderen Zwecken Geld zu leihen. Im Falle einer Verweigerung von Seiten des Grundbesitzers hat dann ein Schiedsgericht die Notwendigkeit und Nützlichkeit dieser Anleihe, im Interesse der Produktivitätssteigerung des Gutes, festzustellen.[2])

Diese Gesetze sollen so rasch als möglich durchgeführt werden, denn die Landwirtschaft ist wichtiger als alle andern Zweige der Industrie zusammengenommen. In England ist,[3]) trotz des grossartigen Handels und der sehr entwickelten Industrie, die Landwirtschaft drei- oder viermal so reich als die eigentliche Industrie.

Wenn erst die vorgeschlagenen Gesetze durchgeführt sein werden, werden auch die Bodenbanken mehr Nutzen stiften.[4]) Aber auch die Privatbanquiers werden mit den Landwirten ebenso gern in Verbindung treten, wie mit den Kaufleuten, Manufakturisten und Fabrikanten.[5]) Ungeheure Summen werden durch diese Massregeln in den Geldverkehr treten und das Bankgeschäft beleben. Auch auf andere Kreise wird die vorgeschlagene Reform wohlthätig einwirken, so besonders auf den Richterstand. An 8000 Richter werden in Frankreich besoldet, und zu diesen Gehältern kommen noch die der Beamten des Justizministeriums, der Advokaten, der Gerichtsschreiber u. s. w. hinzu, lauter Leute, die sich mit keiner wahrhaft produktiven Thätigkeit befassen.[6]) Wenn man nun allmälig an Stelle der Civilgerichtshöfe die Handelsgerichtshöfe wird eintreten lassen, so werden

[1]) Vgl. L'Industrie, Bd. XIX, S. 103.
[2]) „ „ „ „ S. 104.
[3]) „ „ „ „ S. 108.
[4]) „ „ „ „ S. 111.
[5]) „ „ „ „ S. 112.
[6]) „ „ „ „ S. 116,

auch die meisten dieser Beamten überflüssig sein, und man wird ungeheure Summen sparen können.

Diese Civil- und Handelsgerichte unterscheiden sich in mehr als einer Beziehung wesentlich von einander. Zunächst ist die Art und Weise, wie die Rechtsstreitigkeit behandelt wird, eine grundverschiedene. Das Handelsgericht geht auf die Sache näher ein, behandelt den Gegenstand immer von der materiellen Seite und beachtet die formelle erst in zweiter Linie. Die Civilgerichte dagegen legen das Hauptgewicht auf das rein Formelle. Die Kosten der Handelsgerichte sind überaus gering, die der Civilgerichte recht hoch. Während die Beisitzer der Handelsgerichte nur von Zeit zu Zeit Recht ausüben, betreiben die eigentlichen Richter die Sache handwerksmässig und gehen dabei zu sehr im Juristischen auf.[1]) Die Handelsgerichte haben auch einen ganz andern Ursprung als die Civilgerichte. Von allen Rechten, welche die Städte sich errangen, war ihnen das Recht, eigenes Gericht zu halten, das wertvollste. Die Bürger versammelten sich und wählten selbst ihre Richter. Diese Richter waren zuerst hauptsächlich Vermittler, Schiedsrichter, und ihr ganzes Geschäft bestand darin, die entgegengesetzten Interessen in friedlicher Weise zu vermitteln.[2]) Diesen Ursprung verleugnen auch die Handelsgerichte nicht. Es weht noch immer derselbe milde Geist der Verständigung durch diese Einrichtung. Die Beisitzer dieser Gerichte betrachten sich, wie bisher, als Schiedsrichter, welche dazu berufen sind, die Streitigkeiten zwischen Ihresgleichen zu vermitteln. Sie sind gegen eine jede Vergewaltigung, und vollständig vom Geiste der Gleichheit erfüllt.[3])

Die Industrie bedarf aber noch einer anderen und grösseren Reform. Es genügt nicht — meint St-Simon —, die Landwirte nach der Weise der Fabrikanten und Manufakturisten zu organisieren und die Civilgerichte allmälig in Handelsgerichte umzuwandeln. Auch die Art der parlamentarischen Vertretung muss durchaus umgestaltet werden.

Sicherlich stellt die englische Verfassung einen sehr grossen Fortschritt gegenüber dem eigentlich feudalen System dar; aber man muss nie ausser Acht lassen, dass diese Verfassung nur als eine

---

[1]) Vgl. L'Industrie, Bd. XIX. S. 116—120.
[2]) „ „ „ „ S. 136.
[3]) „ „ „ „ S. 138.

Uebergangsphase zu betrachten ist.[1]) Indes ist diese Verfassung vervollkommnungsfähig, sobald man den Hauptfehler derselben klar und deutlich erkannt hat. Dieser Hauptfehler ist die schlechte Zusammensetzung des Unterhauses. In England stimmt das Unterhaus über die Steuern ab; das Volk hat demnach das grösste Interesse daran, dass dieses Haus aus Leuten bestehe, welche alle für möglichst geringe Steuern zu stimmen bereit wären. Die grosse Mehrheit des englischen Unterhauses aber denkt eher daran, die Steuern zu erhöhen, als sie zu vermindern. Ferner ist zu bemerken, dass eine grosse Menge der Abgeordneten dieses Hauses Beamte sind. Die Beamten aber haben Verpflichtungen gegen die Regierung, und bewilligen daher alles, was die Regierung verlangt. Diese schlechte Zusammensetzung des englischen Unterhauses zeigt nun zugleich das Mittel, ein verbessertes Parlament für Frankreich zu schaffen. Ein richtig zusammengesetztes Unterhaus muss aus den Leitern der verschiedenen industriellen Gewerbe und den Vertretern der nützlichen Wissenschaften bestehen, denn diese allein sind imstande, richtige Steuern zu erheben und die Staatsangelegenheiten zu leiten.[2])

Ein richtig zusammengesetztes Unterhaus muss aus drei verschiedenen Kammern bestehen. Die erste Kammer soll den Namen Erfindungskammer[3]) (chambre d'invention) führen. Sie soll aus 300 Mitgliedern zusammengesetzt werden und in drei Abteilungen zerfallen, welche sich auch einzeln versammeln können, deren Arbeiten aber nur dann ein offizielles Gepräge tragen sollen, wenn sie zusammen tagen. Eine jede Abteilung kann die allgemeine Versammlung einberufen. Die erste Abteilung soll aus 200 Civilingenieuren bestehen, die zweite aus 50 Dichtern und Litteraten, und die dritte aus 25 Malern, 15 Bildhauern und Architekten und 10 Musikern. Mit folgenden Arbeiten soll sich nun diese Kammer beschäftigen: zunächst muss es ihre Aufgabe sein, am Ende ihres Begründungsjahres einen Plan für öffentliche, in ganz Frankreich zu unternehmende Arbeiten zu entwerfen, welche zu gleicher Zeit den Reichtum der Nation befördern und den Interessen der unteren Klassen dienen sollen. Die Strassenbauten, Trockenarbeiten und der Bau von richtig angelegten Kanälen müssen den wichtigsten und zuerst vorzunehmenden Teil dieser öffentlichen Arbeiten

[1]) L'Organisateur, Bd. XX. S. 46.
[2]) L'Organisateur, Bd. XX. S. 48.
[3]) „ „ „ S. 50—65.

bilden. Alle Landstrassen, Kanäle und Wasserstrassen müssen unter dem doppelten Gesichtspunkte der Produktivität und der Bequemlichkeit unternommen werden. Sie sollen zu gleicher Zeit den Transport der Waren erleichtern und den Reisenden in jeder Beziehung angenehmere Fahrgelegenheiten bieten. Ausser den öffentlichen Arbeiten soll und muss sich diese Kammer mit den grossen öffentlichen Festen befassen. Diese werden hauptsächlich in zwei Unterarten zerfallen. Es wird ein grosses Hoffnungsfest (fête d'espérance) und ein Erinnerungsfest (fête de souvenir) geben. Das erstere soll in der Hauptstadt des Landes, in den Provinzhauptstädten und in den Hauptorten der Départements gefeiert werden und hauptsächlich den bedeutenden Rednern Gelegenheit verschaffen, mit dem Volke Fühlung zu behalten. In allen bedeutenden Orten des Landes sollen die Redner zum Volke von den öffentlichen Arbeiten und den anderen Gesetzentwürfen sprechen, sie sollen von der parlamentarischen Thätigkeit erzählen und die Bürger auffordern, mit Begeisterung all' diese Arbeiten zu verfolgen und an ihnen mitzuwirken, da durch diese Verbesserungen sich in erster Linie ihr Los besser gestalten wird. Das zweite Fest soll Gelegenheit geben, sich daran zu erinnern, wie überlegen die industrielle Periode anderen, früheren Zeiten sei, und es wird die Aufgabe der Redner sein, dies überall zu verkünden und den ganzen Wert der neuen Zeit den Bürgern verständlich zu machen.

Der Kern der ganzen Kammer aber wird aus folgenden Mitgliedern bestehen: I. aus 24 Chefingenieuren des Brücken- und Strassenbau's der verschiedenen Département's. II. Aus den 40 Mitgliedern der französischen Akademie und III. aus den Malern und Künstlern, die zugleich Mitglieder des „Institut" sind. Ein jedes Mitglied dieser Kammer wird mit 10 000 Frs. jährlich besoldet werden, und jedes Jahr werden 12 Millionen Franken der Kammer zur Verfügung gestellt, von denen die erste Abteilung 8 Millionen Franken und die beiden andern je 2 Millionen zu ihren Zwecken verwenden dürfen.

Die zweite Kammer des Unterhauses wird den Namen Vorschlagskammer, Prüfungsparlament (chambre d'examen) führen. Sie wird aus 300 Mitgliedern bestehen, und zwar aus 100 Physikern und Chemikern, 100 Mineralogen und Geologen und 100 Mathematikern. Diese Kammer wird sich zunächst damit zu beschäftigen haben, alle Gesetzentwürfe der ersten Versammlung zu prüfen und ausführliche,

eingehende, motivierte Berichte über einen jeden Entwurf abzugeben. Dann wird sich das Prüfungsparlament auch mit der allgemeinen öffentlichen Volkserziehung befassen. Es wird die Aufgabe dieser Versammlung sein, für einen ordentlichen Jugendunterricht zu sorgen und einen Erziehungsplan vorzuschlagen, der auch den beiden andern Kammern unterbreitet werden soll. Die besondere Art und Weise der Ausführung wird dieser Versammlung überlassen, wie sie auch überhaupt als eine permanente, oberste Aufsichtsbehörde in Unterrichtsangelegenheiten anzusehen ist. Da ein jeder Bürger eine jede ihm beliebige religiöse Anschauung haben kann, so darf er auch seine Kinder nach Gutdünken in religiösen Dingen unterrichten, und darum können keine allgemein giltigen Gesetze für den religiösen Kultus aufgestellt werden; ja, im ganzen Erziehungsplane ist überhaupt für solche Bestimmungen kein Platz. — Ferner werden auch verschiedene öffentliche Festlichkeiten durch dieses Prüfungsparlament angeordnet und beaufsichtigt werden. Es soll eine grosse Anzahl solcher Festlichkeiten geben; darunter Festlichkeiten für Männer, solche für Frauen und solche für Kinder; Festlichkeiten der Industriellen und Handelschefs, sowie der Arbeiter. Bei jedem dieser Feste wird die Kammer einen Redner absenden, der über die socialen Pflichten der Arbeiter, Industriellen u. s. f. eine Rede halten soll. Ein jedes Mitglied dieses Parlaments wird mit 10 000 Franken jährlich besoldet, und 25 Millionen Franken werden dem Parlamente zur Verfügung gestellt werden.

Die dritte Kammer soll sich erst dann versammeln, wenn die beiden ersten Parlamente bereits gebildet sein werden; sie soll Ausführungskammer (chambre d'exécution) heissen. Es muss dafür gesorgt werden, dass ein jeder Zweig der Industrie in dieser Kammer seiner Bedeutung angemessen vertreten sei. Die Mitglieder dieser Versammlung werden gar keine Besoldung erhalten, da sie reich sein müssen, und nur Leiter von industriellen oder Handels-Unternehmungen als Mitglieder des Ausführungsparlaments gewählt werden können. Diese Kammer soll damit beauftragt werden, alle Gesetzentwürfe auch richtig auszuführen. Sie allein darf sich mit der Auferlegung von Steuern befassen.

Diese drei Kammern sollen zusammen das neue Parlament bilden, ein Parlament, welches mit vollständig souveräner Gewalt in jeder Beziehung ausgerüstet sein soll. Eine jede der drei Kammern soll das Recht besitzen, das allgemeine Parlament einberufen zu dürfen.

Auf diese Weise hofft St-Simon das politische Leben Frankreichs umzugestalten, das Parlament zu einer Vertretung der wahren Interessen des Volkes zu machen und dergestalt das industrielle System auch wirklich herbeizuführen. Das Drei-Kammersystem ist gleichsam der Schlussstein seiner gesamten Utopie.

Zweites Kapitel.

Kritik der Lehren St-Simon's.

§ 1.

Die Entwicklungsstadien der Lehren St-Simon's.

Die Ansichten St-Simon's sind in den vorhergehenden Blättern genau wiedergegeben worden, und nirgends ist der Versuch gemacht, durch irgend eine Wendung oder Beigabe den Gedanken des Meisters auch nur den geringsten Zwang anzuthun. Trotzdem aber hat St-Simon seine Lehren niemals in solcher Form dargestellt. Es gibt überhaupt, wenn man sich nur an den Buchstaben hält, keine Lehre von St-Simon, sondern nur eine Reihe von Einzeltheorien. Sieht man aber genauer zu, so wird man finden, dass die meisten Grundgedanken St-Simon's in allen seinen Schriften vorhanden sind. Nur die Wertung und Gruppierung dieser Ideen ist in verschiedenen Schriften verschieden. Bald wird das Hauptgewicht auf den einen, bald auf den andern Gedanken gelegt. St-Simon war kein systematischer Geist und er vermochte daher die so notwendige innere Einheit zwischen den einzelnen Grundauffassungen nicht herzustellen. So ward es notwendig, diese Grundauffassungen untereinander zu einer Art von System zu verbinden, ohne die Einzelausführungen irgendwie zu modifizieren. —

Es ist nun zunächst von grossem Interesse, die Entwicklungsstadien der Lehre St-Simon's festzustellen. Allerdings sind es eigentlich nur Entwicklungsstufen in der Gruppierung und Wertung, die St-Simon seinen Grundanschauungen selbst gibt.

Man hat sich in der Litteratur über St-Simon mit einer solchen Feststellung der Entwicklungsstufen nur wenig befasst. Lorenz von

Stein[1]) spricht zwar davon, aber es sind mehr Einteilungen des äusseren Lebens St-Simon's, als Klassifikationen seiner Lehre. Stein unterscheidet vier Lebensperioden, von denen die erste bis zum Jahre 1797, die zweite bis 1802, die dritte bis 1814 und die vierte bis 1825 reicht, und von denen nur drei in Betracht kommen können, da St-Simon in der ersten so gut wie gar nicht schriftstellerisch thätig war. Grün[2]) setzt auseinander, dass die Lehre St-Simons drei Entwicklungsstufen durchlaufen hat. Im ersten Werke, den „Lettres d'un habitant de Genève" (1801), ist es — nach Grün — die wissenschaftliche Autorität, der die Leitung der Gesellschaft überantwortet werden soll. Hier basiert St-Simon noch Alles auf dem Eigentum. In seinem „Catéchisme des Industriels" entreisst gleichsam St-Simon der Wissenschaft ihr Scepter und gibt es der Arbeit. Die Welt teilt sich nunmehr für ihn in „Müssiggänger" und in „Industrielle." Wie der Republikaner sagt: „Alles für das Volk, alles durch das Volk", so sagt St-Simon: „Alles für die Industrie, alles durch die Industrie". Im letzten Werke des Meisters, dem „Nouveau Christianisme", glaubt nun Grün, die dritte Entwicklungsstufe finden zu können. Hier geht — nach Grün — die Lehre St-Simon's in den Grundsatz Christi auf: Liebet Euch untereinander als Brüder[3]).

Diese Auffassung Grün's ist nicht ganz unrichtig. Es ist diesem Autor aber nicht zu Bewusstsein gekommen, dass die geschilderte Entwicklung mehr eine äussere war. St-Simon's Sinn war im Grunde genommen nie einseitig auf die Herrschaft der Gelehrten oder die der Industriellen oder auf das blos Religiöse gerichtet; vor Allem fehlte der christliche Standpunkt niemals. Mit Recht weist Paul Janet[4]) darauf hin, dass gleich im ersten Werke, in den „Lettres d'un habitant de Genève", im Gewande einer wissenschaftlichen Organisation bereits der neue Kultus und die neue Religion im Keime vorhanden sind, und Eugen Dühring[5]) hebt, allerdings tadelnd, hervor, dass bei St-Simon von Anfang an der „religiöse Affekt" dominiert

[1]) Vgl. Lorenz v. Stein. Der Socialismus und Kommunismus des heutigen Frankreich. Leipzig. Otto Wigand. 1842. S. 142.

[2]) Vgl. Karl Grün. Die sociale Bewegung in Frankreich und Belgien. Briefe und Studien. Darmstadt. W. Leske. 1845. S. 85, 86.

[3]) Vgl. Grün a. a. O. S. 86.

[4]) Vgl. Paul Janet. Saint-Simon et le Saint-Simonisme. Paris. Germer Baillière. 1878. S. 60, 61.

[5]) Vgl. Eugen Dühring. Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Socialismus. III. Auflage. Leipzig. Fues (Reisland) 1879. S. 251.

habe. Nichts aber ist hierfür bezeichnender, als das Glaubensbekenntniss, das St-Simon in einem Briefe an seinen Neffen ablegt, und das mit den Worten beginnt: „Ich glaube an Gott“[1]) . . . . . Dieses Glaubensbekenntnis datiert vom Jahre 1810; 15 Jahre also vor dem „Nouveau Christianisme“ hatte St-Simon schon seine religiösen Anschauungen, die allerdings noch nicht so gefestigt waren. Von einer dritten, rein religiösen Stufe in den Lehren St-Simon's zu sprechen, erscheint demnach nicht angebracht. So bleiben denn nur zwei Entwicklungsstadien übrig. Wie Grün ganz richtig hervorhob, richtet St-Simon im ersten sein Augenmerk mehr auf die Gelehrten, im zweiten mehr auf die Industriellen. Aber hiermit ist noch nicht alles gesagt. Es muss ausdrücklich hervorgehoben werden, dass in der ersten Phase seiner Entwicklung St-Simon hauptsächlich Philosoph, in der zweiten hauptsächlich Sociologe war. In der ersten Entwicklungsstufe interessierte ihn mehr die Theorie, in der zweiten mehr die Praxis. Er ging davon aus, dass die ganze Philosophie, Moral und Geschichtsauffassung des achtzehnten Jahrhunderts zwar manches Wertvolle hervorgebracht habe, dass man aber weit davon entfernt sei, nun auf einer festen und sicheren Grundlage fussen zu können. Die Philosophie, die Moral und die Geschichtsauffassung des XVIII. Jahrhunderts war ihm zu kritisch, zu abstrakt, zu wenig mit den Thatsachen übereinstimmend. Er suchte deshalb für alle diese Gebiete nach einer neuen Grundlage. St-Simon wollte sich hierbei von den Ergebnissen der exakten Naturwissenschaften so wenig als möglich entfernen, was ihm freilich nicht gelungen ist. So strebte er danach, ein neues System zu begründen, das von Anfang an darauf gerichtet sein sollte, die sociale Entwicklung ebenso exakt aufzufassen, wie die Naturwissenschaften oder die Mathematik. Zunächst aber vertiefte er sich so sehr in die naturwissenschaftlichen Einzeldisziplinen (ohne es allerdings je über sie zu einem klaren Ueberblicke zu bringen), dass ihn diese fast allein interessierten und er die Leitung und das Glück der Menschheit nur den Physikern, Mathematikern und Chemikern anvertrauen wollte. Er war in dieser Periode eben mehr Philosoph, welcher die Theorie allein schätzte. Bald aber genügten ihm seine allgemeinen, philosophischen Generalisationen nicht mehr; er wollte auch die konkret-socialen und politischen Vorgänge des Lebens in seine Wissenschaft mit ein-

[1]) Vgl. I. Kapitel.

beziehen und verlor so allmälig das Interesse für die reine Theorie. Er vertieft sich nicht mehr in die Naturwissenschaften, sondern in die Geschichte, er befasst sich fast ausschliesslich mit dem Menschen und nur sehr wenig mit der Natur; er beginnt die Gelehrten nicht mehr so hoch zu schätzen, und es dauert nicht mehr lange, so nehmen die Männer der Praxis ihre Stelle ein. An Stelle der Physiker und Mathematiker treten die Fabrikanten und Manufakturisten, an Stelle der Chemiker und Physiologen die Banquiers und Landwirte. Nicht mehr die Ideale der Wissenschaft stehen bei ihm in so hohem Werte, sondern die der Industrie. Je älter er wird, desto mehr wird er zum Politiker. Kurz vor seinem Tode interessieren ihn nur noch die praktischen Einrichtungen, wünscht er fast ausschliesslich das Wohl der arbeitenden Klasse zu verbessern.

Mit Recht hat Georg Adler ihn als eine Faustnatur aufgefasst. „Genial und voll verzehrenden Wissensdurstes — meint Adler[1]) — treibt es ihn ruhelos nach einer, das ganze Weltall umspannenden Erkenntnis und nach selbstloser Menschenbeglückung.“

So ist St-Simon zuerst Philosoph und dann Sociologe, und in beiden Entwicklungsstadien ist er religiöser Schwärmer. Trachten wir, diese Klassifikation seiner Lehre festzuhalten.

§ 2.

Kritik der Socialphilosophie St-Simon's.

Bevor wir die gesamten social-philosophischen Lehren St-Simon's einer kurzen Kritik unterziehen, müssen wir zunächst einen Blick auf die einschlägigen Besprechungen anderer Autoren werfen. Wir werden uns dabei zuerst mit der allgemeinen Litteratur befassen, um uns hierauf zu den Schriftstellern, die St-Simon im besondern behandelt haben, zu wenden.

Lorenz v. Stein[2]) den Gegenstand, wie immer, in scharfer und zugleich geistreicher Weise erfassend, berührt zuerst den methodologischen Gedanken St-Simon's von einer physiko-politischen Wissenschaft und meint, dass die positive Methode St-Simon's keine exakte

[1]) Vgl. Prof. Georg Adler. Saint-Simon und der Saint-Simonismus. Abhandlung im Handwörterbuch der Stantswissenschaften. V. Bd. S. 480.

[2]) Vgl. L. v. Stein, a. a. O. S. 147—175.

sei und vor der Kritik nicht stichhalte. Er lässt aber doch seine Socialphilosophie als originell gelten und weist sogar ausdrücklich darauf hin, dass St-Simon eigentlich der erste Sociologe gewesen. Lobend hebt er hervor, dass St-Simon nicht der Mann der grauen Theorie war, nicht von vorneherein ein absolutes Prinzip zum Ausgangspunkte seiner Philosophie machte, sondern, im Gegensatz zu andern utopischen Socialisten und besonders zu Fourier, seine Lehre auch gleichsam innerlich erlebte. L. v. Stein weist dann darauf hin, wie sehr St-Simon von seiner Zeit, in welcher der Kapitalismus bereits triumphierend das Haupt erhoben hatte, beeinflusst war, und fügt hinzu, dass St-Simon die Bedeutung des Kapitals und der Industrie bereits klar erkannt habe. Aber erst mit der Juli-Revolution habe diese Kritik und Theorie des Kapitalismus Einfluss erlangen können, da die realen Verhältnisse sich erst nach St-Simon's Tode derartig ausgeprägt entwickelt hätten. In Bezug auf das letzte Werk des Meisters, das „Nouveau Christianisme", endlich urteilt Stein folgendermassen: man könnte von dem Buche dasselbe behaupten, was St-Simon von Luther gesagt hat: „Il a bien critiqué, mais pauvrement doctriné." —

Karl Grün[1]) schreibt St-Simon eine grosse Wirkung auf die Zeitgenossen zu. Er bilde den Eckstein des ganzen socialistischen Gebäudes, meint Grün. Die Philosophie des XVIII. Jahrhunderts habe den Egoismus, die Vereinzelung des Menschen gelehrt, und gegen diese Lehre wende sich St-Simon mit Recht. „Es ist klar, was die Erscheinung St-Simon's während der Kaiserzeit und Restauration sagen will. St-Simon sucht die allgemeine, menschliche Wissenschaft, die der Materialismus des XVIII. Jahrhunderts, durch seine unbarmherzige Kritik, vorbereitet hatte, die aber im Geiste der Encyclopädie nicht vollendet werden konnte; er sucht das organische Gesetz des menschlichen Daseins, um nach jenem Gesetze dieses Dasein einzurichten. Wie er selbst alle Natur- und philosophischen Wissenschaften durchlaufen und durchstöbert hat, von der Metaphysik bis zur Physik und Chemie, wie er vergeblich allen Arbeiten der gelehrten Welt das letzte Wort abfragte, damit es ein Wort der Schöpfung werde: so appelliert er in seinen „Briefen eines Bewohners von Genf" an den Newton'schen Rat, dem die höchste Gewalt überantwortet werden soll." [2]) St-Simon wollte vor allem positiv aufbauen, er wollte

[1]) Vgl. Karl Grün, a. a. O. S. 79—91.

[2]) Vgl. Karl Grün. a. a. O. S. 86.

den verloren gegangenen Glauben neu beleben. Alle Gedanken des Socialismus liegen bereits in St-Simon, er hat nur zu wenige davon ausgeführt. „St-Simon — sagt Grün — ist das neue Evangelium ohne Kritik; er ist der verführerischste Socialist und zugleich der unergründlichste."

Reybaud,[1]) der früheste Historiker des Socialismus, bespricht eigentlich mehr den St-Simonismus, als die Lehren St-Simon's selbst; auch behandelt er das Leben ausführlicher als die Theorien. Hervorzuheben ist nur seine Ansicht, dass man St-Simon unter dem dreifachen Gesichtspunkte des Praktikers, des Publizisten und des religiösen Reformators betrachten muss, um ihn ganz zu verstehen. Recht interessant sind auch die folgenden Zeilen:[2]) „Das Christentum und St-Simon sind beide um das Los der ärmsten Klasse besorgt; der Unterschied besteht darin, dass das erstere Entsagung und Entbehrung, der letztere Befriedigung und Genuss verheisst."

Eugen Dühring[3]) kommt in seiner kritischen Geschichte des Socialismus auch ausführlich auf St-Simon zu sprechen. Im Gegensatz zu Reybaud meint er, dass St-Simon eine Erscheinung sei, die ihren Schwerpunkt in der Theorie habe (S. 246). Trotz aller Mängel und Fehler sei dieser doch der rationellste Vertreter der älteren socialen Ideen; gar manche seiner Grundgedanken seien zutreffend. Von Anfang an störend aber mengen sich in seine Socialphilosophie Erwägungen rein religiöser Natur. Bemerkenswert sei ferner, dass St-Simon, im Gegensatz zu seinem Schüler Comte, nicht in den alten platonischen Irrtum verfallen sei, die Herrschaft der Philosophen zu fordern (S. 257). In der Parabel meint Dühring — zeige sich die ganze Tiefe der Geschichtsauffassung St-Simon's. „Der kurze Sinn dieser und ähnlicher Ausführungen bestand darin, dass diejenigen, welche St-Simon für blosse Figuranten nahm, als allenfalls entbehrlich, die wirtschaftlich, technisch und wissenschaftlich thätigen Elemente aber als die wahrhaft nützlichen und unentbehrlichen Glieder des Staates erscheinen sollten. Der Abkömmling Karl des Grossen hatte hier seinem eigenen Stand den historischen Prozess gemacht, und es war eine eigentümliche Ironie der Thatsachen, dass man auf der Gegenseite den gegen den ziemlich harmlosen und weder praktisch noch theoretisch gefähr-

[1]) Louis Reybaud. Etudes sur les réformateurs ou socialistes modernes. Bruxelles. Wouters & Cie 1843. S. 48—61.

[2]) Reybaud. S. 58. Bemerkung.

[3]) Eugen Dühring, a. a. O. S. 246—275.

lichen Mann angezettelten gerichtlichen Prozess verlor. In der That hat St-Simon, gleichwohl aus welchen Gelegenheitsmotiven, in jener politischen Parabel das tiefste Innere seiner Ueberzeugung ausgedrückt. Er hatte den Inhalt seiner Geschichtsauffassung und seinen Fundamentalsatz in etwas persönlicher Weise erläutert. Ausser den Personen, deren Bedeutungslosigkeit er bemerklich machen wollte, war auch seine eigene Person einigermassen beteiligt. Er selbst war ein lebendiges Bild von den Schicksalen und dem Verfall der Grössen des alten Regime.“ [1]) Aber der Fehler dieser Geschichtsauffassung bestand, nach Dühring, darin, dass die jeweiligen politischen Machtfaktoren, die verschiedenen Formen der Gewaltherrschaft nicht anerkannt worden sind.

Cohn[2]) kritisiert St-Simon ganz allgemein. „Es ist keine leichte Sache diese Schriften zu lesen — sagt er. Ein Gemisch hochfliegender Gedanken und edler Gefühle mit jenem Wirrwarr der subjektiven Ursprünglichkeit, welcher im Gebiete der politischen und socialen Litteratur uns öfters begegnet. Auch ist es nicht wahrscheinlich, dass es diesen Schriften allein gelungen wäre, den Verfasser bekannt und einflussreich zu machen, wie es durch die persönliche Einwirkung auf seine Schüler und durch diese namentlich dann geschehen ist.“ [3])

Wir gehen nunmehr zu der speziellen Litteratur über. Hier ist vor allem Paul Janet zu berücksichtigen, der mit das beste Buch über St-Simon geschrieben hat. Es ist eine klare, inhaltvolle Darstellung, und nur hie und da kommt es zu sehr zum Vorschein, dass es ein Philosoph und nicht ein Socialforscher ist, der über St-Simon's Lehren spricht. Janet beginnt, gleich Dühring, seine Schrift mit der Konstatierung, dass die Theorien St-Simon's halb unbekannt seien.[4]) Im Anschluss daran führt er aus, dass der St-Simonismus die originale Lehre des Meisters gleichsam erstickt habe. -- Nach Janet herrschten im Jahre 1817 in Frankreich zwei Schulen, die sich gegenseitig heftig befehdeten: die eine war die liberal-philosophische, die andere die reaktionär-religiöse. Die erstere suchte an die Encyclopädie und Voltaire, die letztere an die katholische Religionsphilosophie des Mittelalters anzuknüpfen. Die erstere schätzte das klassische Altertum, die letztere das Mittelalter hoch. St-Simon hat

[1]) Eugen Dühring, a. a. O. S. 262, 263.

[2]) Vgl. Gustav Cohn. System der Nationalökonomie. I. Bd. Stuttgart. Enke. 1885. S. 136 ff.

[3]) Cohn. S. 137.

[4]) Vgl. Paul Janet, a. a. O. Vorwort.

nun — nach Janet — sowohl der einen, wie der andern Schule verschiedene Gedanken entlehnt. Er schätzt das Mittelalter und die Religion, aber er verwirft, mit den Encyclopädisten, das Dogma. Er kämpft gegen die Ideen der französischen Revolution, aber er sucht sie auch in gewissem Sinne fortzusetzen. Er streitet gegen den Materialismus, aber er tritt für die Wissenschaft, und besonders die Naturwissenschaften, mit wahrem Feuereifer ein.[1]) — Janet weist ferner darauf hin, dass die fortwährende Antithese zwischen dem kritischen Geiste des vorigen Jahrhunderts und dem organisatorischen des jetzigen ein Hauptgedanke St-Simons sei.[2]) Damit hänge es zusammen, dass der Socialismus St-Simons durchaus kein revolutionärer sei.[3]) Der Socialismus von St-Simon sei vielmehr philantropischer Natur. Schon im „Système Industriel" trete dieser philantropische Hauptzug stark hervor.[4]) — Auch auf das „Nouveau Christianisme" kommt Janet zu sprechen. Aber, im Gegensatz zu vielen anderen Autoren, schätzt er diese Schrift nicht besonders. Er meint, sie enthalte nicht viel Neues, und St-Simon habe schon in früheren Schriften alles gesagt, was in diesem seinem letzten Werke enthalten sei. Das „Nouveau Christianisme" — bemerkt Janet (im Einverständnis mit Lorenz v. Stein) — sei mehr eine Kritik der katholischen und protestantischen Kirche, als eine positive Religion.[5]) — Die anderen Ausführungen Janets werden wir im Paragraphen über die Utopie wiedergeben. Hier mögen nur die folgenden Worte aus seiner allgemeinen Charakteristik einen Platz finden, denn sie kennzeichnen St-Simon auch als Socialphilosophen: „Man kann sich nunmehr eine Vorstellung machen von dem, was der berühmte Gründer des modernen Socialismus gewesen. Uns erscheint diese hervorragende Persönlichkeit hauptsächlich als ein leichter und empfänglicher Geist, der die wunderbare Fähigkeit besass, sich die Gedanken Anderer anzueignen, ihnen aber zu gleicher Zeit, nicht durch den Styl, sondern durch einen Ton des Apostolats und Proselytismus, einen erhöhten Glanz und eine gewisse Autorität zu verleihen. Man kann nicht eigentlich sagen, was er aus sich selbst hervorgebracht, so zahlreich waren seine Mitarbeiter, und so viel Fremdes wusste er sich anzueignen, aber wenn

[1]) Vgl. Janet a. a. O. S. 16—20.
[2]) „ „ „ „ „ S. 20.
[3]) „ „ „ „ „ S. 22.
[4]) „ „ „ „ „ S. 57.
[5]) „ „ „ „ „ S. 67, 68.

er auch nichts im besondern entdeckt haben sollte, so bleibt ihm doch das Verdienst, all' diese Gedanken zu einem lebenden, aktiven und bestrickenden Ganzen vereint zu haben.[1])"

Warschauer[2]) meint, dass St-Simon den Smith'schen Satz von der Arbeit als Quelle aller Werte in den Mittelpunkt seiner Untersuchungen stelle (S. 9). Trotzdem aber charakterisiere sich das Werk St-Simons als ein von A. Smith völlig unabhängiges Industriesystem (S. 16). Seine Geschichtsauffassung bezeichnet Warschauer als eine einseitige und oberflächliche, aber kulturhistorisch höchst wertvolle (S. 44). Zum Schlusse hebt er hervor, dass St-Simon gar nicht Socialist im eigentlichen Sinne des Wortes gewesen. „St-Simon ist hiefür nicht verantwortlich zu machen. Er wird sich für einen Philosophen oder Politiker, für einen Volkswirt oder Retter der Bourbonischen Monarchie, aber nie für einen Socialisten gehalten haben. Erst seine direkten Anhänger haben ihn hierzu gestempelt. Der intellektuelle Begründer des Socialismus war einer der beredtsten Verteidiger, die das thätige und erwerbende Bürgertum je gefunden hat (S. 52)."

G. Hubbard[3]) behandelt mehr das Leben, als die Lehren St-Simon's. —

Die Socialphilosophie St-Simon's offenbart, wie bereits bemerkt, auch einen religiösen Charakter. Besonders das „Nouveau Christianisme", diese seine letzte und verhältnismässig systematischste Schrift, enthält sogar eine ganz neue Religionsphilosophie. Deshalb haben sich die theologischen Zeitgenossen ebenfalls mit diesen Theorien beschäftigen müssen. Es ist daher notwendig, auch dieser Schriftsteller kurz Erwähnung zu thun.

K. W. Schiebler,[4]) der trotz seines abweichenden religiösen Standpunktes mit anerkennenswerter Objektivität über St-Simon berichtet, scheint das „Nouveau Christianisme" als dessen einziges Hauptwerk zu betrachten. Er weist darauf hin, dass St-Simon nicht beansprucht eine neue Religion gegründet zu haben, sondern nur das Christentum neu interpretiert haben wollte. Es sei französischer

[1]) Vgl. Paul Janet a. a. O. S. 70.

[2]) Vgl. Otto Warschauer. Geschichte des Socialismus und neueren Kommunismus. Erste Abteilung. Leipzig. Gustav Fock. 1892.

[3]) Vgl. G. Hubbard. St-Simon, sa vie et ses travaux. Paris. 1857.

[4]) Vgl. K W. Schiebler. Der St-Simonismus oder die Lehre St-Simon's und seiner Anhänger. Leipzig. Niederländische Buchhandlung. 1831.

Leichtsinn, wenn die St-Simonisten, im Gegensatz zu St-Simon, sich nicht mehr Christen nennen (S. 100). Schiebler bemerkt ferner, dass eine Vervollkommnung der Religion höchstens in formeller Beziehung möglich sei. Der Hauptirrtum St-Simon's bestehe darin, dass er glaube, Christus verweise die Menschen nur auf den Himmel (112). Auch wer nach der christlichen Religion sich strenge richte, müsse für das irdische Glück, besonders der untersten und ärmsten Klasse sorgen; auch auf Erden gelte das Wort Christi: Jedem soll nach seinen Werken vergolten sein. Im Grossen und Ganzen sind die Lehren St-Simons, d. h. eigentlich nur die Religionsphilosophie, denn diese allein kommt hier in Betracht, Schiebler sympatisch. Er hält St-Simon für einen redlichen Philantropen.

Bretschneider[1]) hebt hervor, dass der Anblick des industriellen Amerika und die Erfahrungen, die St-Simon dort gesammelt, ihn zu seinem industriellen Systeme veranlasst haben. Vier Hauptmomente wären bei St-Simon vornehmlich zu unterscheiden: I. Die philantropische Schwärmerei. II. Der Appell an die Selbstsucht des grossen Haufens. III. Die starke Vorliebe für Hypothesen. IV. Die Begründung eines neuen religiösen Systems für glaubensbedürftige Gemüter (S. 55, 56, 57). Die Lehre St-Simon's — meint Bretschneider — sei keine Religion (S. 112).

Nach Lorenz v. Stein ist St-Simon der erste Sociologe gewesen. Diese Ansicht ist indes keineswegs richtig. Sicherlich kann man St-Simon's einseitige und unrichtige, aber umfassende Betrachtungen über Leben und Menschen, über Sitte und Kultur, über Religion und Moral, über Geschichte und wissenschaftliche Entwicklung Socialphilosophie oder Sociologie nennen. Ebenso sicher ist es auch, dass diese Art und Weise der Betrachtung damals noch neu war, ja sogar manchem Leser St-Simon's fremdartig erscheinen musste. Aber St-Simon war nicht der erste, der eine solche Socialphilosophie schrieb. Ein Mann wie Condorcet hat, wie wir späterhin auseinandersetzen werden, auf ihn direkten Einfluss ausgeübt, und Schriftsteller, die St-Simon kaum kennen durfte, haben eher das Recht, als „erste Sociologen" betrachtet zu werden. Besonders Gottfried Herder hat dieses Anrecht, der mehr wie irgend ein Anderer zur Entwicklung

[1]) K. Gottlieb Bretschneider. Der Simonismus und das Christentum. Leipzig. Chr. W. Vogel. 1832.

[2]) Vgl. L. v. Stein a. a. O. S. 150.

der Geschichtsphilosophie beigetragen. Lange vor St-Simon, schon in den 80er Jahren des vorigen Jahrhunderts, hat Herder systematischer, klarer und bewusster seine socialphilosophischen Grundgedanken ausgesprochen. Die ganze Socialphilosophie Herders im Vergleich zu der St-Simon's zu entwickeln, kann nicht unsere Aufgabe sein. Es mögen hier nur zwei Stellen Platz finden, aus denen hervorgeht, mit welch' grösserem Rechte man Herder den ersten Sociologen nennen könnte. Herder sagt im Vorworte zu seinen „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" wörtlich:[1]) „Schon in ziemlich frühen Jahren, da die Auen der Wissenschaften noch in all' dem Morgenschmucke vor mir lagen, von dem uns die Mittagssonne unseres Lebens so viel entzieht, kam mir oft der Gedanke, ob denn, da Alles in der Welt seine Philosophie und Wissenschaft habe, nicht auch das, was uns am nächsten angeht, die Geschichte der Menschheit im Ganzen und Grossen, eine Philosophie und Wissenschaft haben sollte." Und an anderer Stelle heisst es:[2]) „Also musste viel tiefer angefangen werden und der Kreis der Ideen viel tiefer gezogen werden, wenn die Schrift einigermassen ihres Titels wert sein wollte."

„Was ist die Glückseligkeit des Menschen? Und wiefern findet sie auf unserer Erde statt? wiefern findet sie bei der grossen Verschiedenheit aller Erdwesen, und am meisten der Menschen allenthalben statt? unter jeder Verfassung, in jedem Klima, bei allen Revolutionen der Umstände, Lebensalter und Zeiten? Gibt es einen Massstab dieser verschiedenen Zustände und hat die Vorsehung aufs Wohlsein ihrer Geschöpfe in allen diesen Situationen als auf ihren letzten und Hauptendzweck gerechnet? Alle diese Fragen mussten untersucht, sie mussten durch den wilden Lauf der Zeiten und Verfassungen verfolgt und berechnet werden, ehe ein allgemeines Resultat fürs Ganze der Menschheit herausgebracht werden konnte. Hier war also ein weites Feld zu durchlaufen und in einer grossen Tiefe zu graben. Gelesen hatte ich so ziemlich alles, was darüber geschrieben war, und von meiner Jugend an war jedes neue Buch, das über die Geschichte der Menschheit erschien und worin ich Beiträge zu meiner grossen Aufgabe hoffte, wie ein gefundener Schatz. Ich freute mich,

---

[1]) Vgl. Herders ausgewählte Werke (herausgegeben von Stern). Dritter Band. Leipzig. Reclam. S. 5, 6.

[2]) Vgl. Herders ausgewählte Werke (herausgegeben von Stern). Dritter Band. Leipzig. Reclam. S. 4.

dass in den neueren Jahren diese Philosophie mehr empor kam und nutzte jede Beihilfe, die mir das Glück verschaffte.“ —

Mit Recht hat Grün[1]) bemerkt, dass St-Simon der verführerischste unter allen Socialisten ist, und dass gerade sein Appell an den Glauben seinen Lehren die grosse Bedeutung mit verlieh.

Wie in unserer Darstellung gezeigt wurde, spricht St-Simon sehr viel vom kritischen Geiste des vorigen Jahrhunderts. Hiermit ist zweierlei gemeint: I. dass die Philosophie des XVIII. Jahrhunderts, die mit die französische Revolution erzeugte, ihre hauptsächliche Stärke in der Kritik der älteren Theologie und ihre hauptsächliche Schwäche im Aufbauen einer neuen Lehre gezeigt habe und II. dass sich die Philosophen und Encyclopädisten darin getäuscht hätten, wenn sie wähnten, der menschliche Geist könne der Religion entbehren. Immer wieder kehrt dieser Grundgedanke über die französische Philosophie des vorigen Jahrhunderts bei St-Simon wieder. Das beweist aufs deutlichste, welche Rolle in seiner Gedanken- und Empfindungswelt das Bedürfnis zu glauben spielte.

Hingegen können wir dem Unterschiede, den Reybaud[2]) zwischen dem Christentum und St-Simon's Lehre macht, nicht beipflichten. Richtig ist allerdings, dass der ganzen Philosophie St-Simon's durchaus kein asketischer Zug innewohnt; nirgends wird das Leiden gepredigt, nirgends gegen den Genuss geeifert, und wir haben sogar in der Darstellung der Utopie gesehen, welche Rolle öffentliche Belustigungen und Feste in seinem Zukunftsideale einnehmen. Nur ist dieser anti-pessimistische Grundzug der Philosophie und Politik St-Simon's nicht der Hauptunterschied gegenüber dem Christentum. Dieser Unterschied scheint uns vielmehr in dem positiven Grundzug seiner Religion und Religionsphilosophie zu liegen. Trotz aller seiner Mystik will St-Simon, wie wir gesehen haben, seine Religion sehr greifbaren, irdischen oder, um seinen Ausdruck zu gebrauchen, positiven Zwecken dienstbar machen. Im Christentum war die Moral viel mehr metaphysisch begründet und hatte keine so greifbar sociale Grundlage. St-Simon reduziert eben das Christentum zu sehr auf die Moral, und diese Moral fasst er zu utilitaristisch auf. Eine solche utilitaristische Auffassung der christlichen Moral bedeutet aber in der That eine neue Religion. Sehr richtig hat daher der

[1]) Grün a. a. O. S. 88.
[2]) Vgl. Reybaud a. a. O. S. 58. Bemerkung.

Theologe Schiebler herausgefühlt, dass man hier das Christentum St-Simon gegenüber zu verteidigen habe.

Die Parabel[1]) St-Simon's offenbart uns in der That — wie Dühring sagt — alle Tiefen seiner Geschichtsphilosophie. Was uns jetzt so überaus klar erscheint: die beginnende Weltherrschaft des Bürgertums, erkannten damals nur Wenige. In dieser Parabel wird es uns verkündet. Die Thatsachen waren allerdings der Theorie weit vorausgeeilt, aber der eigentliche Sinn der französischen Revolution war kaum Jemandem zu Bewusstsein gekommen. St-Simon hat das Verdienst, zuerst in klaren Worten und scharfer Formulirung diese Weltherrschaft verzeichnet zu haben. Das Bekanntwerden der Parabel hat mit daran geholfen, die Einsicht in den Mechanismus des socialen Getriebes zu vermitteln. Die Theoretiker der französischen Revolution hatten sich zuviel um die Politik und zu wenig um die materiellen Dinge bekümmert. Sie verstanden die Bourgeoisie als Klasse noch nicht. Auch St-Simon überschaut dies Alles noch nicht klar, aber einen wichtigen, materiell-socialen Faktor, die beginnende Weltherrschaft des Bürgertums, hat er zur Genüge erkannt. Dies verleiht seiner Geschichtsauffassung eine besondere Bedeutung.

Es wurde vielfach — und besonders auch von Janet — bemerkt, dass die socialen Lehren von St-Simon durchaus keinen revolutionären Charakter tragen. Dies ist richtig, und eine Bemerkung darüber gehört auch in die social-philosophische Kritik. Es lag im ganzen Wesen dieser Socialphilosophie, unrevolutionär zu sein, denn selten ist in einer Theorie so sehr von vorneherein der Gedanke der allmäligen Entwicklung betont worden, wie in der Geschichts- und Socialphilosophie St-Simon's. Nirgends ist ein Platz für das Eingreifen revolutionärer Kräfte. Es handelt sich bei ihm immer darum, den politischen Prozess vorzubereiten, ihn vielleicht zu beschleunigen, nie aber ihn mit Gewalt durchzusetzen. Mit Janet weist auch Warschauer auf diese Thatsache hin, geht aber noch weiter, und will St-Simon gleichsam als Vater des Socialismus wider Willen hinstellen. — Doch diese Frage hängt so sehr mit der ganzen Würdigung der historischen Stellung St-Simon's zusammen, dass wir uns an diesem Orte keineswegs darüber äussern können. —

[1]) Unter dem Namen „Parabole de St-Simon" wurde im Jahre 1832 der erste Teil des „Organisateur" gesondert veröffentlicht. (Wiedergabe in der Darstellung. Kap. I. § 2.)

Es war uns bis jetzt nur darum zu thun, mehr stellungnehmend zu den Kritiken Anderer unsere Ansichten über die Socialphilosophie St-Simon's auszusprechen. Wir wollen nun einige Gesichtspunkte hervorheben, die bis jetzt in der Kritik dieser Socialphilosophie so gut wie ganz vernachlässigt worden sind. —

Die Geschichtsphilosophie St-Simon's wird vom Autor selbst als eine positive, von den meisten Schriftstellern indess als eine halbmystische aufgefasst. Sie ist in Wirklichkeit vor Allem eine *construktiv-teleologische*. Positiv ist sie nicht, denn sie beruht in sehr vielen Fällen durchaus nicht auf exakter Beobachtung. Sie entbehrt überdies der Methodik und Systematik. St-Simon vermochte es nicht, irgendwelche, auf Wissenschaftlichkeit Anspruch machende, allgemeine Gesetze des historischen Geschehens aufzustellen. Er vermochte dies nicht, weil er auch die Geschichte gar nicht genau kannte. Höchst merkwürdig ist es, wie er bald eine wichtige historische Betrachtung anstellt und bald etwas ganz Unwesentliches mit der grössten Emphase verkündet. Ihm fehlt sehr oft der Blick dafür, *wie der Geschichtsphilosoph das historische Detail zu verwerten habe*: er verfährt manchmal ganz willkürlich in der Auswahl der historischen Perioden, die ihm als Illustration zu seinen socialen Theorien dienen sollen. Manchmal wieder hat er einen richtigen Blick für die Wichtigkeit einer historischen Thatsache, zieht daraus aber wiederum falsche Schlüsse. Es giebt kaum eine Geschichtsphilosophie, die, im Grunde genommen, so *wenig exakt* ist, wie die St-Simon's: positiv ist unzweifelhaft in seiner Sociologie nur der Name.

Seine Geschichtsphilosophie ist allerdings religiös-mystisch, aber dies ist nicht ihr hauptsächliches Merkmal. Sie ist in erster Linie auf das Auffinden und Aufzeigen eines *Zwecks* in der Geschichte gerichtet; St-Simon sieht überall in der Fülle der historischen Begebenheiten das *Ziel*, worauf die gesamte Entwicklung der Menschheit lossteuert. Die Geschichte ist ihm in Wirklichkeit der Prozess, in welchem sich das Menschengeschlecht zur *friedlichen Entwicklung*, zur *wahrhaft industriellen Entfaltung*, zur *Fürsorge für die untersten und ärmsten Klassen* und endlich zur *idealen Verbindung* von *Religion* und *Wissenschaft* mühsam hindurcharbeitet. Hie und da sagt St-Simon zwar, dass das Ziel noch lange nicht erreicht sei; aber er operirt mit diesem Ziel-Begriff, er sieht dieses Ziel in der Geschichte überall,

selbst da, wo es am wenigsten zu finden ist. Darum ist seine Geschichsphilosophie eine teleologische.

Wie man aus der Darstellung ersehen hat, preist St-Simon in seiner ersten Entwicklungsperiode die Gelehrten; in seiner zweiten die Industriellen. In der ersten möchte er jenen, in der letzten diesen die allgemeine Leitung der Menschheit anvertrauen. Mit Recht hat E. Dühring[1]) lobend hervorgehoben, dass St-Simon nicht gleich seinem bedeutendsten Schüler, Auguste Comte, den Philosophen den Vorrang in der menschlichen Gesellschaft geben will. Man muss aber auf diese Thatsache näher eingehen und sie zu verstehen suchen. Im Grunde genommen offenbart sich in jenen beiden so verschiedenen Auffassungen doch derselbe Grundcharakter. Nicht die Philosophen sollen, nach St-Simon, herrschen, aber auch nicht Physiker, Chemiker, Mathematiker etc. in ihrer Eigenschaft als Denker, sondern in ihrer Eigenschaft als praktische Gelehrte: denn sie sind Männer, die die Wissenschaft nutzbar machen. Sie werden von St-Simon als Forscher geschätzt, die ihre Wissenschaft verwerten. Nicht alle Gelehrten schlechthin, sondern diejenigen, welche social am nützlichsten sind, sollen herrschen. In der zweiten Entwicklungsperiode geht er einen Schritt weiter; er läugnet nicht, dass die Mathematiker, Chemiker, Physiker und Physiologen durch ihre Forschungen socialen Nutzen bringen, aber er wertet diesen socialen Nutzen nicht mehr so hoch. Es gibt eine andere Klasse von Menschen, die der Gesellschaft noch viel nützlicher sind — meint St-Simon —, denn nicht auf die Begabung, nicht auf das Denkvermögen, nicht auf die abstrakte Forschung an sich kommt es ihm an, sondern auf den socialen Wert dieser Forschungen. Die Gelehrten mögen begabter, reicher an Ideen, bedeutender sein als die Industriellen, aber sobald er erkannt hat, dass die Arbeit der Industriellen social wertvoller ist, kann er den Gelehrten die herrschende Rolle in der Gesellschaft nicht mehr zuschreiben. Er will daher den Industriellen und nicht mehr den Gelehrten die Leitung der allgemeinen Angelegenheiten der Menschen anvertrauen. Die Industriellen sollen die Führer der Menschen sein, weil ihre durchschnittliche sociale Nützlichkeit um Vieles höher geschätzt und gewertet werden muss. So haben denn die beiden Auffassungen einen gemeinsamen Grundzug: die höhere Wertung der socialen Verwaltungsthätigkeit. Der ideale Mensch ist ihm

[1]) Eugen Dühring a. a. O. S. 257.

der ideale Administrator. – Diese Seite der Sociologie St-Simon's ist bis jetzt so gut wie gar nicht beachtet worden.

Ein anderer Grundzug dieser Socialphilosophie liegt darin, dass St-Simon die socialen Vorgänge nur in ihrer äusseren, greifbaren Gestalt analysiert. Er beobachtet die Zeitverhältnisse viel besser als die geschichtlichen Vorgänge, ja er sieht hie und da, was um ihn vorgeht, mit bewunderungswürdiger Klarheit. Trotzdem aber fasst er die sociale Gegenwart nicht umfassend und, vor Allem, nicht tief genug auf. Hiermit hängt es zusammen, dasss er — wie aus der Darstellung hervorgeht und wie fast alle Schriftsteller bemerken — den Begriff der Industrie zu allgemein gefasst hat. Unter seiner Analyse verflüchtigt sich dieser Begriff „Industrie" fast, so allgemein wird er. St-Simon hat eben die Industrie nur beschrieben, nicht aber auch zu erklären versucht. Nur sehr flüchtig streift er die Frage, die eigentlich zu erörtern wäre, inwieweit die Industriellen auch Arbeiter seien: St-Simon bezeichnet sie meist schlechtweg als Arbeiter. Er hat eben die industrielle Entwicklung seiner Zeit zum Teil ganz richtig beobachtet, vieles gesehen, was seine Zeitgenossen nicht bemerkten, aber er hat es nie vermocht, die socialen Ereignisse einer letzten Analyse zu unterwerfen. Er hat nach keiner Richtung hin die industrielle Entwicklung erschöpfend behandelt. Man sage nicht, dass dies unmöglich war, weil zu seiner Zeit der Unterschied zwischen Industriellen und Arbeitern noch sehr wenig entwickelt gewesen. Darauf kommt es gar nicht an. St-Simon hat so Manches gesehen, was seinen Zeitgenossen und selbst der unmittelbar folgenden Generation entging. Der Mann, der im zweiten Dezennium unseres Jahrhunderts in dieser Weise von Landwirtschaftskammern, von der Notwendigkeit ökonomischer Interessenvertretung im Parlament, von der socialen Bedeutung der Volksfestspiele sprechen konnte, hätte auch diesen Unterschied zwischen Kapital und Arbeit entdeckt, wenn er kritischer zu Wege gegangen wäre. Denn diesen Unterschied hatte doch schon Babeuf[1]) schärfer formuliert, wenn er — allerdings nicht konsequent — von den „abscheulichen" Worten Mein und Dein, von dem Unterschied zwischen Reich und Arm sprach. Ja sogar lange vor Babeuf, am Anfange des vorigen Jahrhunderts hat es einen Schriftsteller gegeben, der diesen Unterschied scharf erkannt hat. Jean Meslier, der mit Recht der Vor-

[1]) Vgl. den Artikel „Babeuf" im Handwörterbuch der Staatswissenschaften von Prof. Dr. G. Adler.

läufer[1]) des modernen Socialismus genannt wird, nennt in seinem „Testament“ das Privateigentum einen „abus“ und meint, dass diese Institution daran schuld sei, dass einige wenige Leute bequem leben und die grosse Masse schlecht isst, schlecht wohnt und sich schlecht kleidet. Meslier negiert alle sonstigen Klassenunterschiede, und stellt blos Besitzende und Besitzlose einander gegenüber.

So stellt St-Simon vielleicht in dieser Beziehung gegenüber dem Kommunismus zur Zeit der französischen Revolution einen Rückschritt dar. Auch er hätte es vermocht, den Unterschied zwischen Industriellen und Arbeitern zu formulieren, wenn er neben anderen Eigenschaften auch die der scharfsinnigen Analyse und der strengen Selbstkritik besessen hätte. So aber fasste er den Begriff der Industrie so weit, weil er ihn nicht tief genug fasste, und diese Art und Weise, die socialen Vorgänge in ihrer obersten, offen zur Schau liegenden Schicht zu beobachten, ist mit ein wesentlicher Grundzug seiner gesamten Socialphilosophie.

Hervorzuheben ist noch, dass St-Simon bis zu einem gewissen Punkte in seiner Socialphilosophie auch schon ganz deutlich sich als Anhänger jener, heute so sehr verbreiteten, geschichtsphilosophischen Anschauung, die man mit dem Namen „Oekonomischer Materialismus“ bezeichnet, bekennt. Der ökonomische Materialismus, der von Karl Marx und seiner Schule vertreten wird, ist eine geschichtsphilosophische Theorie, nach der das wirtschaftliche Element Träger der ganzen historischen Bewegung ist. Die jeweiligen Produktionsfaktoren beherrschen immer eine ganze historische Periode, sind die Triebfedern der ganzen Entwicklung, und die gesamte Struktur einer socialen Gemeinschaft hängt immer im Wesentlichen von der ökonomischen Entwicklungsstufe derselben ab. Die Religion, die Politik, die Jurisprudenz und die Philosophie einer Periode hängen im Wesentlichen von ihrer Oekonomie ab. Die geistigen Faktoren werden immer beherrscht vom materiellen Fundamente.[2]) - Nachdem der primitive Kommunismus zu Grunde gegangen, herrschte, nach dieser

[1]) Vgl. den Artikel „Ein vergessener Vorläufer des modernen Socialismus“ von Georg Adler in der „Gegenwart.“ Wochenschrift für Litteratur, Kunst und öffentliches Leben. Bd. XXIV. No. 38.

[2]) Vgl. Das kommunistische Manifest von Karl Marx und Fr. Engels. Das Kapital von Karl Marx I. Band und besonders die Darstellung des ökonomischen Materialismus von Marx in Prof. G. Adler: Die Grundlagen der Karl Marxschen Kritik der bestehenden Volkswirtschaft. Tübingen. Laupp. 1887. S. 1—8.

Lehre, bis jetzt in der Geschichte stets der Klassenkampf. Es gibt immer, zu jeder Periode eine herrschende und eine beherrschte Klasse. Im Altertum herrschten die besitzenden Freien, die „Oikenherren", im Mittelalter die Feudalherren, und in der Neuzeit herrschen die Kapitalisten.

Es ist natürlich, dass einerseits die damaligen Zeitumstände und andererseits der Mangel an Scharfsinn und tiefer Analyse es St-Simon unmöglich machten, das Prinzip dieses ökonomischen Materialismus selbst nur annähernd durchzuführen. Aber man kann verschiedene Stellen anführen, aus denen hervorgeht, dass er in seiner unklaren Weise doch ganz Aehnliches ausgesprochen hat. So betrachtet er die Politik eigentlich als einen Teil der Nationalökonomie und erklärt ausdrücklich, dass die Politik die Wissenschaft von der Produktion sei.[1]) Die Politik aber als Wissenschaft von der Produktion aufzufassen, heisst eigentlich soviel als erklären, dass man alle politischen Vorgänge im weitesten Sinne auf materielle zurückführen müsse. — Nun soll nicht behauptet werden, dass sich dieser Gedanke etwa wie ein roter Faden durch die Werke St-Simon's ziehe und dass dieser sich bemüht habe, daraus alle Konsequenzen zu ziehen. Aber andererseits muss auch betont werden, dass dieser Ausspruch nicht etwa vereinzelt dasteht. St-Simon's ganze Auffassung der Metaphysiker und Juristen lässt deutlich erkennen, dass er diese Klasse ihres „ideologischen Charakters" wegen — wie Marx sagen würde — bekämpft, dass er Gelehrte und Politiker verlangt, die die materiellen Interessen der Industriellen vertreten. Wenn er von dieser Industriellenklasse spricht, so sucht er immer — allerdings in seiner nie recht klaren Weise — auch die materiellen Gründe anzuführen, wie diese Klasse aufgekommen ist und warum sie noch nicht zur Geltung kommen konnte. Man muss sich natürlich davor hüten, diesem Umstande eine zu grosse Bedeutung beizulegen, aber hingewiesen musste doch darauf werden, dass St-Simon auch ein Vorläufer des ökonomischen Materialismus ist.

[1]) L'Industrie. Oeuvres, Bd. XVIII. S. 188.

§ 3.

Kritik der Utopien St-Simon's.

Wir werden, in diesem Paragraphen, nur die Utopien St-Simon's einer kurzen Betrachtung unterziehen, da ja seine eigentliche ökonomische Kritik einerseits in seinen gesamten Lehren nur eine geringe Rolle spielt, und andererseits so offenbare Mängel zeigt und so naiv gehalten ist, dass sie, von unserem modernen nationalökonomischen Standpunkte aus, eine eingehende Beleuchtung und Besprechung gar nicht verträgt. Die Utopien hingegen müssen wir, wenn auch nicht kritisieren, so doch kennzeichnen, und wir wollen versuchen, ihren Eigentümlichkeiten gerecht zu werden.

In der Litteratur über St-Simon wird mehr die Socialphilosophie als die Utopie St-Simon's kritisiert. Nur Janet und Warschauer kommen auf seine verschiedenen Utopien zu sprechen.

Janet weist darauf hin, wie sehr St-Simon das Gesetz vom allgemeinen menschlichen Fortschritt betont. Bei allen seinen Verbesserungsvorschlägen habe St-Simon niemals diesen allgemeinen Grundsatz aus den Augen verloren.[1] Janet gelangt sodann zu den Vorschlägen, welche St-Simon in Bezug auf die Umwandlung des landwirtschaftlichen Kapitals in industrielles gemacht hat, sowie auch zu seinen anderen agrarreformatorischen Plänen. Janet meint hier, dass er nicht die Frage aufwerfen wolle, ob diese Gesetzesvorschläge nützlich seien, oder nicht, aber auf jeden Fall werde dadurch alles Andre eher, als die Gleichheit der beiden Arten von Besitz erreicht. Es sei auch ein grosser Unterschied zwischen dem Commanditär in der Industrie und dem Grundbesitzer in der Landwirtschaft.[2] Den Commanditär zwingt niemand, sein Kapital in das kaufmännische Geschäft oder in die industrielle Unternehmung zu stecken. Er thut dies freiwillig, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil er sich nicht mit dem geringen Profit begnügen will, den er als blosser Geldverleiher erzielen würde. Ganz anders aber stehen bekanntlich die Dinge in der Landwirtschaft. Der Vorschlag von St-Simon sei also ein Zwangsgesetz. - Auch die anderen Massregeln St-Simon's, und besonders die Verleihung von politischen Rechten an die Pächter,

[1]) Vgl. Janet, a. a. O. S. 36, 37.
[2]) „ „ „ „ „ S. 39.

statt an die Grundbesitzer, würde — nach Janet — für die Zeitgenossen St-Simon's nur üble Folgen gehabt haben.

Janet weist darauf hin, dass die verschiedenen Vorschläge St-Simon's, so sein Plan einer Territorialbank, sein Hinweis auf die Handelskammern und vor allem auf die Handelsgerichte auch für seine Zeit nichts Undurchführbares hatten. Seltsam ist nur, wie St-Simon diese Vorschläge bald nach ihrer Veröffentlichung fast vergessen zu haben scheint, denn er entwickelt sie nicht mehr, kommt nicht mehr auf sie zurück und lässt sie in dieser unvollkommenen Gestalt.[1]) Dann weist Janet darauf hin, dass auch St-Simon's Plan der Unterrichtsreform manches Bemerkenswerte enthalte. Zu beachten aber sei besonders, in allen Utopien St-Simon's, der doppelte Charakter derselben. Auf der einen Seite haben wir es mit ganz phantastischen und chimärischen Vorschlägen zu thun, andererseits aber mit Entwürfen, die einen richtigen Blick, ein gesundes Urteil und ein vollständiges Verständnis für die treibenden Kräfte der socialen Entwicklung verraten.[2])

Warschauer meint,[3]) dass die Agrarreform St-Simon's Verhältnisse berücksichtige, die sich überlebt haben und daher für uns kein Interesse mehr bieten. Die Vorschläge zur materiellen Förderung der Pächter seien zwar gut gemeint, aber unpraktisch, und kein um das Wohl der Landwirte besorgter Gesetzgeber würde sie gern verwirklichen. Würde dieses Gesetz verwirklicht werden, so würde sich das Kapital vom ländlichen Grundbesitz zurückziehen und darnach trachten, in anderen Unternehmungen ein Unterkommen zu suchen. Damit aber wäre ein Fallen der Getreidepreise und ein Sinken der Grundrente verbunden. Warschauer kommt sodann auf St-Simon's parlamentarische Reformpläne zu sprechen. Der Grundgedanken des Drei-Kammersystems sei verfehlt. Die Ansicht, dass Vertreter der Arbeit und Wissenschaften berufen sein sollen, den Staat zu lenken, muss als einseitig bezeichnet werden. Ebenso ist es bedenklich, Kaufleuten und Fabrikanten, die wohl einen praktisch geschulten Scharfblick für wirtschaftliche Angelegenheiten besitzen, aber durchaus nicht frei von Selbstsucht sind, eine solche Macht anzuvertrauen. Das Drei-Kammersystem St-Simon's würde zu einer Interessenpolitik führen, und diese Interessenpolitik würde die gleichen Misstände her-

[1]) Vgl. Janet a. a. O. S. 42, 43.
[2]) „ „ „ „ „ S. 41.
[3]) „ Warschauer a. a. O. S. 46—52.

vorbringen, wie das feudale System. Dagegen meint Warschauer ferner sind einzelne Vorschläge und Reformen, die St-Simon für die innere Verwaltung empfiehlt, durchaus beachtenswert. Der Vorschlag, die Staatsminister durch wirtschaftliche Beiräte in Fühlung mit den allgemeinen Erwerbsverhältnissen zu halten, sei recht brauchbar und sei auch im Laufe des Jahrhunderts vielfach verwirklicht worden. Der Vorschlag St-Simon's, die Ministerien der Finanzen und des Handels nicht von Juristen oder Berufspolitikern, sondern von praktisch-industriell geschulten Kaufleuten leiten zu lassen, sei sicherlich auch berechtigt. Endlich sei es ein unzweifelhaftes wirtschaftliches Verdienst St-Simons, auf die Lücken der Verwaltung hingewiesen und nötige Reformen gefordert zu haben.

Es kann nun nicht unsere Aufgabe sein, die utopischen Vorschläge des französischen Sociologen einzeln kritisch zu beleuchten. Utopien sollte man überhaupt nicht streng wissenschaftlich kritisieren, sondern nur historisch und psychologisch zu kennzeichnen und begreifen suchen. Bevor im allgemeinen das ganze Wesen der Utopie St-Simon's charakterisiert werden soll, möchten wir noch auf zwei besondere Züge dieser Utopie aufmerksam machen. Zunächst ist ein gewisser autoritärer Zug recht bemerkenswert. In der ersten, im „Système Industriel" enthaltenen Utopie schreibt St-Simon ausdrücklich vor, dass nichts ausser den allgemeinen, im Leitfaden enthaltenen Grundsätzen gelehrt werden dürfe. Während er so einerseits die religiöse Toleranz predigt, möchte er andererseits unter keinen Umständen zulassen, dass man etwa andere Ideen über die sociale Entwicklung, über die allgemeine Politik oder über die Einteilung der Wissenschaften lehre, als die der positiven Philosophie. So würde denn im St-Simonistischen Staate kein eigentlich religiöses Dogma vorhanden sein, wohl aber ein Dogma der positiven Philosophie. Streng und unerbittlich würde darüber gewacht werden, dass selbst der kleinste Schuljunge keine andere Idee über Feudalismus und Individualismus oder über das Verhältnis der Gelehrten zu den Praktikern fassen dürfte, als diejenigen, welche St-Simon ausgesprochen hat.

Bemerkenswert ist auch — in der letzten Utopie — die Stelle über die öffentlichen Volksfeste; sie ist in zwei Beziehungen recht interessant. Zunächst, weil St-Simon damals, wo der Socialismus noch in den Kinderschuhen stack, und man all' diesen Fragen nicht die geringste Aufmerksamkeit schenkte, bereits scharf und deutlich

auf die Wichtigkeit allgemeiner Belustigungen hinweist (so spricht er unter Anderm von einem allgemeinen Feste der Arbeiter[1]) u. s. w.). Sodann, weil unserem Autor Feste ganz eigentümlicher Art vorgeschwebt zu haben scheinen. Im Idealstaate St-Simon's würde es nach diesen Andeutungen sicherlich ohne viel Poesie hergehen Alles würde praktisch, industriell, auf den socialen Nutzen gerichtet, feierlich und gravitätisch sein. Grosse, ernste und langwierige Reden würden auf jenen Festen gehalten werden, und man würde sich auf ihnen sehr wenig unterhalten. Die Leute würden zusammenkommen, weil sie zusammenkommen müssten. Es würden Feste ohne jede Heiterkeit, ohne jede Grazie und Schönheit sein. Das ist recht charakteristisch. Obwohl St-Simon hie und da über eine sehr schöne Sprache verfügt, hat er keine eigentliche künstlerische Ader. Was hätte eine Künstlernatur aus solch' einer Idee allgemeiner Volksfeste nicht Alles gemacht![2])

Allerdings finden wir in der Utopie St-Simon's eine Stelle, die der eben geäusserten Ansicht zu widersprechen scheint. In einer Bemerkung zum Projekte der Errichtung einer Vorschlagskammer spricht St-Simon von Gärten, in denen das Volk allerlei Kurzweil treiben soll und in denen besonders die edle Kunst der Musik gepflegt werden müsste: aber bezeichnenderweise fügt er gleich hinzu, dass dies zu geschehen habe, um die Bewohner eines jeden Bezirks für das gemeinsame sociale Interesse des Volkes (pour le plus grand bien de la nation) zu erwärmen. Er möchte den ganzen Grund und Boden Frankreichs in einen grossen englischen Park verwandelt sehen, aber, wie er sofort hinzufügt, damit nicht, wie bisher, der Luxus sich auf wenige Schlösser konzentriere, denn dies sei der Gesellschaft überaus schädlich! Man sieht — so spricht kein Künstler. Ueberall wird von St-Simon der sociale Nutzen in den Vordergrund geschoben. Es ist dies eine edle und socialpolitisch überaus wichtige, aber doch eine einseitige und vor allem keine ästhetische Auffassung. Ebenso wie der Sociologe in St-Simon den theoretischen Philosophen überwunden hat, so wurde auch das ästhetische Element in ihm vom socialphilosophischen förmlich erstickt. —

[1] Vgl. K. I.

[2]) Vgl. über die Bedeutung des Theaters als eines socialen Faktors die Schrift von Prof. Georg Adler: „Die Socialreform und das Theater." 1891.

Allen Utopien St-Simon's ist ein doppelter Zug gemeinsam. Einerseits tritt überall, trotz der Unfähigkeit, in besonderen Entwürfen auch wirklich segensreiche Reformen formulieren zu können, das Streben deutlich hervor, diese Reformen als Konsequenzen seiner allgemeinen socialen Theorie gelten zu lassen, und andererseits offenbart sich ein socialer Philantropismus, ein warmes, edles, auch Andere überzeugendes Interesse für die Armen, Elenden und Unglücklichen. Diese Unfähigkeit zur Formulierung praktischer Vorschläge lässt sich gerade durch den philantropischen Zug mit erklären. St-Simon hatte wohl die Fähigkeit zu beobachten, Zustände zu sehen, Verhältnisse vergleichen zu können, nicht aber, wie schon hervorgehoben wurde, die Gabe der scharfen und unerbittlichen Kritik. Hierzu kommt noch sein Streben, selbst im Detail zu sachlich sein zu wollen. Hätte St-Simon, wie andere Utopisten, sich damit begnügt, in grossen Umrissen seine Zukunftsperspektive zu entwerfen oder sie in dichterische Form zu kleiden, statt im Einzelnen „positive" Gesetzentwürfe zu formulieren, so wären sicherlich seine Utopieen grossartiger, wirkungsvoller, blendender ausgefallen. Aber St-Simon wollte im Ausarbeiten seiner Zukunftsbilder vor Allem positiv sein, und dies konnte er nicht, schon wegen der Fülle der warmen Empfindungen, die durch seine Gedanken gleichsam hindurchbrachen.

St-Simon schrieb seine Utopien auch mit dem Herzen. Am bezeichnendsten dafür ist wohl die Stelle, wo er von den notwendigsten Ausgaben spricht und meint, sie beständen im Budget für den Volksunterricht und in den Ausgaben, welche den Arbeitslosen ihre Lebensfristung ermöglichen sollten. Wenn Janet sagt, dass St-Simon's Utopien halb vernünftig und halb chimärisch seien, so können wir ihm darin wohl beipflichten, nur kann der Satz auf viele Utopien angewandt werden und bezeichnet nicht so sehr die St-Simon's im Besondern. St-Simon war, so glauben wir, in seiner Utopie halb Sociologe und halb Philantrop, und dies trifft durchaus nicht auf alle Utopisten zu. Plato's Utopie ist die des grossartigen, umfassenden Philosophen, der die menschlichen Einrichtungen stets sub specie aeternitatis betrachtet. Massvoll und harmonisch, plastisch und selbst in der Zukunftsperspektive nach strengem Plane vorgehend, will Plato, als echter Hellene, auch die socialen und politischen Geschicke der Menschen philosophisch lenken. Campanella ist Geistesaristokrat und Anhänger der Theokratie zugleich, in dessen Utopie, trotz aller Auflehnung gegen die Zeit, der Stände-

geist des Mittelalters wieder lebendig wird. Man wird in diesen beiden Utopien weder das speziell Sociologische, noch das speziell Philantropische auch nur annähernd ausgeprägt finden. – Auch Fichte's geschlossener Handelsstaat, den man schliesslich als Utopie bezeichnen kann, zeigt (wie später auseinandergesetzt werden soll) andere Merkmale auf. Bei St-Simon sind die speziellen Entwürfe, trotz all' ihres oft chimärischen Inhalts, nicht eigentlich phantastische Schilderungen. Sie sind alle Zukunftsperspektiven, aufgebaut auf der doppelten Erkenntnis, dass es eine allgemeine sociale Wissenschaft mit exaktem Charakter in der Art der Physik oder Physiologie gibt, und dass die Industriellen im Verein mit den Gelehrten auch in politischer Beziehung herrschen müssen. Auf diese Grundgedanken lässt sich ein jedes Gesetz von St-Simon zurückführen. – Selbst die Kunst wird bei ihm eigentlich nur vom industriellen Standpunkt aus betrachtet. Aus seinen allgemeinen socialen Gesetzen, aus seiner, eigentlich konstruktiv-teleologischen, Geschichtsauffassung ergibt sich diese Grundlage für seine Utopien von selbst. Dass trotzdem diese Gesetze selbst dem genauen Kenner der Schriften St-Simon's seltsam vorkommen dürften, rührt eben davon her, dass sich ein philantropischer Grundzug überaus häufig dem socialen hinzugesellt.

Drittes Kapitel.

Zur Entwicklungsgeschichte der Lehren St-Simon's.

§ 1.

Die Vorbilder für einige Grundgedanken der Utopien St-Simon's.

Es gilt nun, in den folgenden Blättern die Entwicklung der Lehre St-Simon's darzustellen. St-Simon hat von anderen Utopisten direkt sehr wenig entlehnt: es wird sich also hier zumeist um indirekte Einflüsse und Einwirkungen handeln. Derartigen Einwirkungen ist auch der subjektivste Denker unterworfen, wenn es auch gerade bei einem solchen nicht leicht ist, diese Einflüsse im Einzelnen nachzuweisen.

Der erste Denker, der hierbei in Betracht kommt, ist Plato, der grösste Philosoph des Altertums. Er war auch in Politik und Socialwissenschaft ebenso umfassend, systematisch und klar, wie in der theoretischen Philosophie, und sein „Staat" ist daher die grossartigste „Politik", die vielleicht jemals geschrieben worden ist, sicherlich die bedeutendste „Socialphilosophie" des Hellenentums. Aber auch die grössten Geister sind beschränkt, sowohl nach der Seite der Erkenntnis, wie nach der des Wissens hin, und Plato, für den noch immer, wie für jeden anderen Griechen, Hellas die Welt und die Organisation der griechischen Städte die Organisation der Menschheit bedeutete, musste es trotz aller Grossartigkeit seiner Anschauungen doppelt sein. Sein „Staat" enthält daher zahlreiche Elemente, die rein griechisch, ja rein athenisch sind, und die also auf spätere Utopien keine besondere Einwirkung ausüben konnten. Andere Pläne

und Ansichten aber, in denen sich die Zeitverhältnisse nicht so stark wiederspiegeln, mussten naturgemäss auf die Philantropen und Utopisten späterer Jahrhunderte grossen Einfluss üben. Besonders ein Grundgedanke Plato's, die Idee von der Herrschaft der „Weisen" und „Besten", musste auf all' diejenigen einwirken, die sich mit den socialen Dingen ernstlich befassten und den brennenden Wunsch hegten, Veränderungen aller Art so unvermittelt wie möglich herbeizuführen. So musste auch auf St-Simon dieser Grundgedanke Plato's wirken, und wir haben in der That gesehen, welche Rolle bei ihm die Herrschaft der Weisen und Besten spielt. — Aber um diese Grundidee Plato's auch ganz zu verstehen und um dann genau aufzeigen zu können, in welcher Form sie bei St-Simon wiederkehrt, muss man einen Blick werfen auf den „Staat" Plato's überhaupt.

Plato's Staat beruht durchaus auf der Basis der Sklaverei. Die Einrichtung der Sklaverei ist ihm unentbehrlich. Er hält dies für ein Naturgesetz. Dass die Sklaven keinen Anteil an der Leitung der Staatsangelegenheiten nehmen, ist demnach selbstverständlich. Aber auch die meisten anderen Menschen, nämlich alle Landwirtschaft-, Gewerbe- oder Handelstreibende haben kein Anrecht am Staate und dürfen sich mit Politik nicht befassen. Sie haben ihrem Berufe nachzugehen, Handel zu treiben, nützliche Gewerbe zu verrichten, für ihre Familie zu sorgen und sich der Obrigkeit, der Staatsleitung, so gut wie blindlings zu unterwerfen. Sie dürfen deshalb nicht herrschen, weil Plato davon überzeugt ist, dass die Herrschaft der Masse für die Gemeinschaft nur höchst schädlich sei. Weder Reiche noch Arme sollen den Staat lenken, sondern Leute, die durchaus keine eigenen, persönlichen, egoistischen Interessen mit dem Staatsinteresse verknüpfen. Es handelt sich also im platonischen Staate um die Herrschaft einer Kaste von Leuten, die durch alle Mittel verhindert werden müssen, andere Interessen zu haben, als die des Staates. Plato geht hierbei von dem Grundsatze aus, dass das oberste Ideal die Gerechtigkeit sei, und zwar die Gerechtigkeit an sich, denn: „der Gerechte ist auch der Glückliche."[1]) Die wohlverstandene Gerechtigkeit, die Gerechtigkeit ohne jede Nebenabsicht verlangt aber, dass ein Staat nur nach Einem Grundprinzipe beherrscht werde, nach

[1]) Vgl. Plato's „Staat." Uebersetzt von Fr. Schleiermacher. Erläutert von Kirchmann. Heidelberg 1882. Philosophische Bibliothek. Bd. XXVII. S. 55 u. ff.

dem Prinzip nämlich, dass der einzelne Bürger sich der Gesamtheit, der Idee des Glückes Aller, in allen seinen Handlungen möglichst zu unterwerfen habe. Was thut nun dem Staate not? Durch welche Massregeln kann er die Wohlfahrt Aller erreichen?

Um zu zeigen, was dem Staate fromme, schildert Plato dessen Entstehung. Er lässt ihn nun nicht, wie verschiedene andere Philosophen und sogar noch die Encyclopädisten des XVIII. Jahrhunderts z. B., aus dem Vertrage entstehen, sondern aus dem Bedürfnis der Menschen, zusammen besser zu produzieren, besser Handel zu treiben und sich besser vor Feinden zu beschützen. Je entwickelter ein Staatswesen ist, desto notwendiger wird das Bestehen einer Kriegerkaste. Ihrer Erziehung muss der Staat eine ganz besondere Aufmerksamkeit schenken.[1]) Die Krieger, die sogenannten „Wächter", müssen Unterricht in der Gymnastik und „Musik" (worunter bekanntlich bei den Griechen der Unterricht in Dichtung u. s. w. mit inbegriffen war) erhalten. Es soll darauf gesehen werden, dass sie die unsittlichen Thaten der Götter nicht kennen lernen.[2]) Nur für die Grösse des Staates sollen sie sich begeistern.

Damit aber diese Wächter ganz enge an den Staat geknüpft werden, dürfen sie kein besonderes Eigentum besitzen, über kein Gold und Silber verfügen und so gut wie gar keinen Luxus treiben. Alles soll unter ihnen gemeinschaftlich sein: die Wohnung, die Mahlzeit u. s. w. „Denn — sagt Plato — besässen sie selbst eigenes Land und Wohnungen und Gold, so würden sie dann Landwirte und Hauswirte sein statt Wächter und rauhe Gebieter anstatt Bundesgenossen der anderen Bürger werden, und würden so, hassend und gehasst, belauernd und belauert, ihr ganzes Leben hinbringen, weit mehr die Feinde drinnen fürchtend, als die draussen und ganz nahe an ihr Verderben hinlaufen, sie selbst und die ganze Stadt."[3]) Aber nicht allein Häuser und Land müssen gemeinsam sein, sondern auch die Frauen; eine eigentliche Familie darf für die Wächter nicht existieren. Die Frauen der Krieger sollen den Männern gleichgestellt werden, und Knaben und Mädchen sollen dieselbe Erziehung in Musik und Gymnastik erhalten.

Ebenso wie die Wächter über die anderen Bürger und die Sklaven herrschen sollen, so müssen diese Wächter ihrerseits wiederum

[1]) Plato's „Staat." S. 94, 95 u. ff.
[2]) „ „ S. 101 u. ff.
[3]) „ „ S. 160.

sich vollständig den eigentlichen Lenkern des Staates, den Philosophen unterordnen. Die Herrschaft der Philosophen im Staate motiviert Plato folgendermassen: Die Philosophen sind die einzigen, welche das Seiende erkennen und die Regierenden beherrschen.[1]) Dadurch aber sind sie auch die einzigen, welche die Gerechtigkeit an sich besitzen, da dieselbe nur dann vorhanden ist, falls man sie ohne jeden Nebenzweck, nur um ihrer selbst willen, ausübt.

So ist also in Plato's Staat die Herrschaft der Besten und Weisesten gemeint. Zunächst soll eine Klasse von Kriegern, — eben die „Wächter" — gleichsam herangezüchtet werden, bei denen mit allen Mitteln jedes andere Interesse, als das des Staates, ausgerottet werden muss. Ueber diese Wächter sollen dann die eigentlichen Gerechten, die Erkennenden des Seienden, die Philosophen, herrschen.

Es wurde nun darauf hingewiesen, dass bei St-Simon in der ersten Entwicklungsperiode der praktische Gelehrte, in der zweiten der Industrielle hauptsächlich herrschen soll. St-Simon teilt also die Grundauffassung von Plato, dass die Weisen und Besten auch die wichtigsten im Staate sein sollen. Denn der Weiseste und Beste ist ja nach dem Standpunkte der „positiven" Philosophie immer der Nützlichste. — Aber eine förmliche Züchtung einer solchen Gelehrten- oder Industriellenklasse, nach Analogie etwa der platonischen Wächterkaste, ist bei St-Simon nicht vorhanden. Er ist zwar, wie bei Kritik der Utopie hervorgehoben wurde, Autokrat und strenger Dogmatiker in Bezug auf seine Hauptgrundsätze, aber dennoch in seiner Utopie von einem ethischen Rigorismus frei, denn er hat den physiokratisch-Smith'schen Gedanken der Freiheit, der möglichst geringen Bevormundung übernommen und sucht ihn überall in wirtschaftlichen, wie in politischen Dingen anzuwenden. St-Simon will die praktischen Gelehrten und die Industriellen zwar herrschen lassen, aber er will sie so wenig als möglich zu dieser Herrschaft zwingen, und am allerwenigsten liegt es in seiner Absicht, sie zu blossen Maschinen des Staates, zu blossen Automaten im Interesse eines abstrakten Begriffes der Gemeinschaft herabsinken zu lassen. Dass aber Plato dies will, geht ganz klar aus der obigen Darstellung hervor. —

[1]) Plato's „Staat." S. 265, 67 u. ff.

So hat denn bei St-Simon der Grundgedanke von der Herrschaft der Weisesten und Besten diejenige Umformung erlitten, die er historisch erleiden musste. Denn für das moderne Bewusstsein passt der ethische Rigorismus, die hellenische Auffassung vom Staate nicht mehr, und hierin liegt in dieser Beziehung der Hauptunterschied zwischen Plato und St-Simon, nicht etwa in der Thatsache, dass bei Plato Philosophen und bei St-Simon Physiker oder Industrielle diejenigen sind, denen die Geschicke des Staates anvertraut werden. Dass St-Simon Plato genau gekannt, kann ganz bestimmt behauptet werden, da er in seinen Werken sehr oft von ihm spricht.[1])

Plato spricht ferner von einer gewissen Gleichheit zwischen Mann und Frau. In seinem Idealstaate sollen Jünglinge und Mädchen in gleicher Weise erzogen werden. Man kann sogar sagen, dass Plato die Emancipation der Frau schon deutlich, wenigstens für die Kaste der Krieger, befürwortet hat. Auch in dieser Beziehung scheint er auf St-Simon eingewirkt zu haben. Es gibt eine Stelle in den „Lettres d'un habitant de Genève".[2]) aus der deutlich hervorgeht, dass auch St-Simon ein Anhänger der Frauenemancipation gewesen ist. In dieser seiner ersten Schrift sagt er bei Gelegenheit seines Planes einer Subskription am Grabe Newton's wörtlich: „les femmes seront admises à souscrire et elles pourront être nommées" welcher Satz bekanntlich später die Grundlage für die St-Simonistischen, auf „Emancipation des Fleisches" gerichteten Bestrebungen geworden ist. Wichtiger noch ist der Umstand, dass St-Simon sich in seinem Ideale der allgemeinen physischen und moralischen Verbesserung des Menschengeschlechts sehr an Plato anzulehnen scheint. Plato sagt: „Jeder Trefflichste sollte der Trefflichsten am meisten beiwohnen, die Schlechtesten aber den ebensolchen umgekehrt: und jener Sprösslinge sollten aufgezogen werden, dieser aber nicht, wenn uns die Heerde recht edel bleiben soll; und dies Alles muss völlig unbekannt bleiben, ausser den Oberen selbst, wenn die Gesamtheit der Hüter soviel wie möglich durch keine Zwietracht gestört werden soll. Also werden gewisse Feste gesetzlich eingeführt werden, an welchen wir die neuen Ehegenossen beiderlei Geschlechts zusammenführen werden, und Opfer und Gesänge sollen unsere Dichter dichten, wie sie sich für die zu feiernden Hochzeiten schicken. Die Menge aber der Hochzeiten wollen wir den Oberen freistellen, damit sie, indem

[1]) Vgl. u. A.: L'Encyclopédie, Bd. XV. S. 89.

[2]) Lettres d'un habitant de Genève. S. 50.

sie Kriege und Krankheiten und Alles dergleichen mit in Anschlag bringen, uns möglichst dieselbe Anzahl von Männern erhalten, und so der Staat nach Möglichkeit weder grösser werde noch kleiner.[1])

Es ist bekannt, wie St-Simon — allerdings ohne den ethischen Rigorismus Plato's und ohne das Prinzip der ökonomischen und politischen Freiheit zu durchbrechen — dafür schwärmte, durch allerlei Mittel eine geistig und vor Allem auch physisch bessere Menschheit zu erzeugen. Wollte er selbst doch Frau v. Staël nur deshalb heiraten, weil er glaubte, dass aus der Ehe zweier so bedeutender Menschen sicherlich noch bedeutendere Nachkommen stammen würden.[2])

So ist denn — wie uns scheint — festgestellt worden, dass Plato in verschiedenen Beziehungen sehr anregend auf die Utopie St-Simon's gewirkt hat.

Es lässt sich schwer nachweisen, ob Thomas Morus' berühmte Schrift „Utopia" St-Simon bekannt gewesen ist. Auf jeden Fall spricht dieser in seinen Schriften nirgends direkt von Morus, und auch in den Utopien beider finden sich nur wenige Analogien vor. Aber immerhin gibt es einige Gedanken, welche beiden gemeinsam sind, und da es leicht möglich ist, dass aus Morus' sehr bekannter Utopie der eine oder der andere Vorschlag indirekt zu St-Simon gedrungen wäre, so müssen wir ihrer hier erwähnen.

Zu den Quellen des Elends in der gesamten europäischen Gesellschaft zählt Morus auch den übergrossen Aufwand, der vielfach getrieben wird. „Zu den vielen Ursachen des Elends — sagt er wörtlich[3]) — gesellt sich noch der Luxus mit seinem wahnsinnigen Aufwande. Bediente, Arbeiter, Bauern, alle Klassen der Gesellschaft entfalten einen unerhörten Luxus, sowohl in Betreff der Kleidung als der Nahrung. Und was soll ich von den Stätten der Unzucht sagen, von den Schandhöhlen des Trunks, von jenen Spielhäusern, von Karten-, Ball-, Würfel-, Scheiben- und allen übrigen Spielen, die das Geld ihrer Priester verschlingen und sie, um sich ihres Schadens zu erholen, gerades Wegs zum Diebstahl führen?" Während in Utopien, dem Gegenbilde unseres heutigen Staatswesens, niemand müssig geht und alle Leute sich nützlich machen, sind in den europäischen Staaten sehr viele Menschen, ja ganze Klassen der Gesellschaft eigentlich Drohnen. „Sie werden dies leicht begreifen, wenn Sie nur die grosse

[1]) Plato's „Staat" a. a. O. S. 231.

[2]) Vgl. Introduction in den Oeuvres, Bd. 1. S. 25.

[3]) Thomas Morus' „Utopia." Ueb. von Kothe. (Universalbibl.) S. 21.

Anzahl von müssigen Menschen bei anderen Nationen bedenken. Zuerst fast alle Frauen, welche die Hälfte der Bevölkerung bilden, und die meisten Männer da, wo die Frauen arbeiten. Dann jene ungeheure Masse von Priestern und religiösen Tagedieben. Zählen Sie zu diesen all' die reichen Grundbesitzer, die man gemeinhin „Adlige" nennt: zählen Sie noch deren Dienerscharen, ebenso die vielen Taugenichtse in Livrée hinzu, sowie jene Sündfluth von kräftigen und vollkommen gesunden Bettlern, die ihre Faulheit unter falsche Gebrechen verstecken. Als Resultat wird sich Ihnen ergeben, dass die Zahl derjenigen, die durch ihre Arbeit für die Bedürfnisse des menschlichen Geschlechts sorgen, weit geringer erscheint, als Sie sich's vorstellen."[1]) Man glaubt fast die Parabel St-Simon's zu lesen. Wie sehr deckt sich z. B. die Ansicht des Morus, dass ein grosser Teil des Adels eigentlich überflüssig sei, mit der Anschauung St-Simon's, dass durch den Tod aller Herzöge, Kardinäle etc. Frankreich so gut wie Nichts verlieren würde!

Auch die Wertung der industriellen Nützlichkeit findet sich bis zu einem gewissen Punkte schon bei Morus. Die Utopier suchen sich stets und überall über praktische Dinge zu belehren, und obwohl die Europäer ihnen an Kenntnissen und Reichtümern gleichkommen, so sind die Utopier diesen doch überlegen, weil sie in viel höherem Grade bestrebt sind, ihr Augenmerk auf die Erforschung, Vervollkommnung und Anwendung nützlicher Dinge zu richten.[2]) Charakteristisch ist auch, wie Morus von den Zerstreuungen der Utopier spricht. Auch bei ihm herrscht die Tendenz vor, durch öffentliche Feste mehr zu belehren, als zu unterhalten. Wie bei St-Simon zu den Industriellen und Arbeitern Reden über den allgemeinen Nutzen der Industrie gehalten werden sollen, so soll bei Morus auch während der Belustigungen und Spiele die Bevölkerung für ihre praktischen Zwecke belehrt werden.

Die Idee Plato's (den Morus sehr verehrte[3]) von der Herrschaft der Gelehrten kehrt bei Morus nur in sehr reduzierter Form wieder. Begabte und gelehrte Jünglinge — meint Morus —, die auf Empfehlung der Priester und nach geheimer Abstimmung erwählt werden, geniessen in Utopien dbs Vorrecht, sich nicht den allgemeinen nützlichen Arbeiten widmen zu müssen. Auch wird ein jeder Arbeiter, der sich besondere

[1]) Thomas Morus' Utopia a. a. O. S. 68.
[2]) „ „ „ „ „ „ S. 53.
[3]) „ „ „ „ „ „ S. 35.

Bildung zu eigen gemacht, in die Gelehrtenklasse erhoben und dergestalt gleichsam von der mechanischen Arbeit — wie sich Morus ausdrückt — freigesprochen. Aus der Gelehrtenklasse werden sodann die Gesandten, die Priester und der Fürst gewählt.[1])

Campanella hat schwerlich auf St-Simon einen direkten Einfluss ausgeübt; indessen tritt bei ihm — im Gegensatz zu Morus — der Grundgedanke Plato's von der Herrschaft der Weisesten und Besten wieder in den Vordergrund. Die Ausgestaltung dieses Gedankens erinnert sehr an St-Simon, wie wenig man auch von einer Entlehnung sprechen kann. Campanella hat in seiner „Civitas Solis" den Plan zu einer kommunistischen Gesellschaft entworfen, die einen durchaus theokratischen Zug hat. Nicht eine Kriegerklasse unter Oberanführung der Philosophen — wie bei Plato —, sondern eine Priesterkaste soll im Sonnenstaate herrschen. Die Menschheit bedarf vor Allem — nach Campanella — der Weisheit, der Erkenntnis der Dinge, wie sie wirklich sind. Die menschlichen Angelegenheiten können nur dann richtig geleitet werden, wenn an der Spitze des Staates nicht mehr Leute stehen, die blos dem Ehrgeiz fröhnen und dem Machtgelüste Genüge thun. Darum ist es also notwendig, dass sich die gesamten Bürger eines Staates, im Interesse des Gesamtwohles demjenigen unterwerfen, der das meiste Wissen besitzt. So muss demnach an der Spitze des Staates eine Art von Oberpriester, der „Metaphysiker", stehen.[2]) — Der Metaphysiker herrscht nun im Sonnenstaate über alle andern Gelehrten, welche in streng hierarchischer Reihenfolge, je nach dem Grade ihres Wissens, die alleinigen Beamten des Staates sind. Da der Metaphysiker seine Stellung nur dem umfassenden Wissen zu verdanken hat, so muss er freiwillig zurücktreten, wenn irgend ein anderer, ihm an Wissen Ueberlegener auftritt. Nach dem Metaphysiker bekleidet die höchste Stellung eine Art Triumvirat von Priestern, die die Macht, Weisheit und Liebe vertreten, und ebenfalls anderen Gelehrten weichen müssen, falls sie an Wissen übertroffen werden. —

St-Simon's Utopie ist durchaus nicht frei von einem gewissen autokratischen Zuge, und auch die Ansätze zu einer Hierarchie der Gelehrten finden sich bei ihm vor. Schon in den „Lettres d'un habitant de Genève" wird die Anzahl der Gelehrten in jeder wissen-

[1]) Thomas Morus' Utopia. S. 69.
[2]) Vgl. La Cité du Soleil. Trad. par J. Villegardelle. 1841. S. 11 ff.

schaftlichen Sektion, sowie das Mass ihrer Funktionen angegeben. In der letzten, im „Système Industriel" enthaltenen Utopie wird genau die Zahl der Industriellen und Gelehrten in den verschiedenen Abteilungen der Kammer bezeichnet. Ferner dürfen allein die patentbesitzenden Industriellen höhere Beamtenstellen einnehmen, und nur die grossen Industrie-Unternehmer sind Mitglieder der dritten Kammer des Unterhauses, und zwar nicht in ihrer Eigenschaft als Kapitalisten, sondern in ihrer Eigenschaft als bedeutende Praktiker. Je grösser das Etablissement, über das ein Industrieller verfügt, ist, eine desto grössere Rolle spielt er. Auch im „Nouveau Christianisme" spricht St-Simon von einer besondern Hierarchie der Priester, und es ist bekannt, wie seine Schüler diesen Gedanken weitergesponnen haben. Ein verwandter Zug zwischen Campanella und St-Simon ist also hier entschieden vorhanden.

Bemerkenswert ist auch, wie sehr in Campanella's Utopie die Naturwissenschaften, welche gerade in jener Periode zu blühen begannen, gewertet werden, und welche wichtige sociale Rolle sie spielen. So sollen die Kinder[1]) schon im Alter von sieben Jahren mit dem Studium der Naturwissenschaften und der Mathematik beginnen, um von Anfang an den Blick für die Erkenntnis der Natur zu schärfen. Ebenso wie St-Simon spricht Campanella fortwährend von allerlei naturwissenschaftlichen Erfindungen und Entdeckungen und lässt seiner Fantasie dabei grössten Spielraum. So wird man im Sonnenstaate fliegen können, riesige Schiffe werden — ohne Ruder und Segel — die Fluten durchstreichen, man wird Fernrohre besitzen, mit denen man die entferntesten Gestirne wird entdecken können, und Hörrohre, welche die Harmonie der Sphären vernehmlich machen werden.[2]) . . .

Fichte's „Geschlossener Handelsstaat", welcher auch in gewissem Sinne als Utopie bezeichnet werden kann, war St-Simon trotz seiner Reise nach Deutschland, allem Anscheine nach nicht bekannt. Diese Schrift hat einen der Utopie St-Simon's verwandten Zug aufzuweisen, nämlich den durchaus „industriellen" Charakter. Denn Fichte's „Geschlossener Handelsstaat" ist im Wesentlichen ein Industriestaat. Es handelt sich bei Fichte hauptsächlich darum, die Bürger seines Staates möglichst von anderen Völkern wirtschaftlich unabhängig zu machen. Aber im Gegensatz zu St-Simon ist Fichte

[1]) Vgl. La cité du Soleil a. a. O.
[2]) „ „ „ „ „ „ „ „

eifriger Protektionist. Ihm schwebt das Ideal vor, den Staat möglichst von anderen abzuschliessen, ja man kann sagen, dass Fichte im „Geschlossenen Handelsstaat" den Protektionismus auf die äusserste Spitze treibt. Derselbe geht soweit, dass jeder unmittelbare Verkehr eines Bürgers mit irgend einem Ausländer aufgehoben werden soll.[1]) Da aber alle Möglichkeit des Welthandels auf dem Besitz des in aller Welt geltenden Tauschmittels, des Geldes, beruht, so folgt daraus, dass die Schliessung des Handelsstaates nur erfolgreich durchgeführt werden kann, wenn man höchstens Ware gegen Ware austauschen würde. „Sonach wäre die Lösung unserer Aufgabe folgende: — sagt Fichte wörtlich — alles in den Händen der Bürger befindliche Weltgeld, d. h. alles Gold und Silber wäre ausser Umlauf zu bringen und gegen ein neues Landesgeld, d. h. welches nur im Lande gelte, umzusetzen."[2]) Beide Utopien, sowohl die St-Simon's als die Fichte's, haben denselben industriellen Zug gemeinsam, aber die politischen Verschiedenheiten in den beiden Ländern erklären diesen tiefen Gegensatz zwischen dem Protektionismus Fichte's und dem Freihandel St-Simon's. Fichte's Patriotismus bewog ihn dazu, eine möglichst grosse wirtschaftliche Unabhängigkeit seines Landes zu wünschen, und so kam er zu diesem extremen Protektionismus. —

Man sieht aus dieser kurzen Analyse, wie sich die Utopien St-Simon's entwickelt haben. Der Grundgedanke von der Herrschaft der Weisen und Besten, der sich von Plato an durch alle Utopien hindurchzieht, findet sich auch bei ihm vor. Er wird aber umgestaltet und in eine gänzlich neue Form gekleidet durch die Betonung der wirtschaftlichen Freiheit, die St-Simon überall in seinem Industriestaate gewahrt wissen will. Ein anderer Gedanke, der Kampf gegen den Luxus, womit ja eng die Wertung der rein industriellen Thätigkeit zusammenhängt, findet sich schon bei Plato und fast in derselben Weise auch bei Morus. Auch St-Simon kämpft gegen den Luxus, will ihn aber nicht gänzlich beseitigen, sondern nur beschränkt und gemildert wissen. — Während sowohl Morus als Campanella die Arbeit auf eine gewisse Anzahl von Stunden beschränken, findet sich bei St-Simon nichts von einer solchen Beschränkung. Im Staate Plato's ist, gemäss der gesamten Auffassung des Hellenentums, eigentlich nur sehr wenig von einer bestimmten Hierarchie die Rede; schon

[1]) Vgl. J. G. Fichte. Der geschlossene Handelsstaat. (Reclam.) S. 96, 97.
[2]) „ „ „ „ „ „ S. 118.

ein fester Beamtenstand — wie die „Wächter“ ihn eigentlich darstellen — widersprach ja eigentlich der griechischen Auffassung. Bei Campanella hingegen findet sich diese Hierarchie vollständig ausgeprägt, und auch in St-Simon's Utopien sind Ansätze zu einer solchen Ordnung der Dinge vorhanden.

So ist denn in den Utopien St-Simon's der Gedanke Plato's von der Herrschaft der Gelehrten bewusst aufgenommen, aber eigenartig umgestaltet worden. Die übrigen Grundideen sind hingegen auf unbewusste und indirekte Einwirkungen zurückzuführen. — Zufällig sind aber solche Einflüsse nicht. Eine jede Utopie ist im Grunde genommen einerseits Fortsetzung der Kritik einer bestehenden Gesellschaftsordnung, also eine höhere Art von socialer Kritik, und andererseits das Zusammenfassen der ethischen und ästhetischen Ziele einer bedeutenden, reformatorisch angelegten Persönlichkeit. Die Kritik der socialen Zustände Hellas', Italiens im XV. Jahrhundert oder Frankreichs in den ersten Dezennien unseres Jahrhunderts wird selbstverständlich sehr verschiedene Züge aufweisen, und inwieweit sich die socialen Denker mehr konkret an die Verhältnisse halten, werden ihre Utopien auch ganz verschieden sein. Aber sobald sie ihren Wünschen und Idealen freien Lauf lassen, sobald sie, mehr oder minder, rein sociale Perspektiven darstellen, werden allgemeine Grundsätze immer wieder auftauchen. Das Ideal des Menschen verändert sich nicht in dem Masse wie die Erkenntnis, und darum wird in der Perspektive innerhalb der Utopie mehr Konstantes enthalten sein, als in der „höheren socialen Kritik.“ Dieser Umstand erklärt also, wie eine so tief subjektive und originelle Denkernatur wie St-Simon in ihrer Utopie so viele verwandte Züge mit anderen socialen Denkern selbst da aufweist, wo weder eine direkte, noch eine indirekte Beeinflussung eigentlich vorhanden war. Die socialen Philantropen und Schwärmer bleiben sich im Laufe der Jahrhunderte zwar nicht gleich, sind aber auch nicht allzusehr von einander verschieden.

§ 2.

St-Simon und Condorcet.

Auf die Socialphilosophie St-Simon's ist hauptsächlich ein Denker von Einfluss gewesen. Condorcet's Schriften, und ganz besonders das Werk: „Esquisse d'un tableau historique du progrès de l'esprit

humain", haben auf die Geschichtsauffassung St-Simon's überaus stark eingewirkt. Wir haben es hier mit ganz bestimmten, klar nachweisbaren Einflüssen zu thun. Es muss daher auf Condorcet's Lehre näher eingegangen werden.

Condorcet fusst durchaus auf Condillac, und seine ganze Geschichtsauffassung wäre undenkbar ohne den theoretischen Grundgedanken, den er dem Condillac'schen Systeme entlehnt hat. Etienne Bonnot de Condillac erweiterte die Locke'sche Philosophie, die bekanntlich von den sinnlichen Wahrnehmungen allein ausging. Während aber Locke noch in der inneren Wahrnehmung eine andere, durchaus unabhängige Quelle der Vorstellungen und Gedanken annimmt, lässt Condillac alle Vorstellungen blos aus den Sinneswahrnehmungen entstehen. Seine Abhandlung über die Empfindungen[1]) zerfällt in vier Teile, und nacheinander werden die verschiedenen Sinne einer Analyse unterzogen, wobei Condillac von der Fiktion eines lebendigen Menschen ausgeht, dessen Seele ohne alle Vorstellungen ist. Er stellt sich den inneren Menschen als eine Art Statue vor und lässt ihn mit einer Marmorhülle umgeben sein, die ihm den Gebrauch seiner Sinne nicht gestattet. Die Hülle wird sodann so weit geöffnet, dass der Geruchsinn thätig sein kann u. s. w. u. s. w. Der vierte Teil des Werkes ist betitelt: Von den Bedürfnissen, Fertigkeiten und Vorstellungen eines einsam lebenden Menschen, der im Besitze aller seiner Sinne ist.[2]) Dieser Abschnitt scheint besonders auf Condorcet gewirkt zu haben. Condillac's System ist ein Sensualismus par excellence. Die Seele, das Ich ist ihm nichts Anderes, als die Gesamtheit der Eindrücke, der Sensationen.

Dieser Sensualismus findet sich nun auch in der Hauptschrift Condorcet's. Condorcet beginnt seine Ausführungen gleich mit dem Satze,[3]) dass der Mensch geboren wird mit der Eigenschaft, Eindrücke zu erhalten und mit der Gabe, unter diesen Eindrücken die einfachen von den zusammengesetzten zu unterscheiden. Diese Eigenschaft — fügt Condorcet hinzu — entwickelt sich aber nur durch die Einwirkungen von aussen. Die Eindrücke, die Sensationen sind nun begleitet von Lust- und Unlustgefühlen, und die Combi-

[1]) Vgl. Condillac's Abhandlung: „Ueber die Empfindungen." Deutsch von E. Johnson. Philosophische Bibl. Bd. XVIII. S. 20.

[2]) Vgl. Condillac a. a. O. S. 184 ff.

[3]) Condorcet. Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain. 1795. (Verlag nicht angegeben.) S. 3.

nation der verschiedenen Eindrücke führt zum Denken. Aus der Vereinigung der beiden Eigenschaften, der Erinnerung an Lust- und Unlustgefühle einerseits und der Fähigkeit zu combinieren andererseits, entstehen nun die verschiedenen Beziehungen der einzelnen Mitglieder der Gesellschaft und bilden sich die Begriffe: Interesse und Pflicht. Wenn man sich darauf beschränkt, die allgemeinen Thatsachen und die bleibenden Gesetze der Entwicklung dieser Fähigkeiten, insofern sie allen Mitgliedern der Gesellschaft gemeinsam sind, aufzuzeigen, so treibt man - nach Condorcet — Metaphysik. Wenn man aber diese Entwicklung in ihren Ergebnissen in Bezug auf eine Anzahl von Individuen, welche zu gleicher Zeit auf einem bestimmten, abgegrenzten Raume leben, betrachtet, und wenn man diese Entwicklung von Generation zu Generation verfolgt, so bekommt man das Bild des menschlichen Fortschritts (le tableau du progrès humain).[1]) In diesem Sinne sucht nun Condorcet den menschlichen Fortschritt durch die verschiedenen Entwicklungsstufen hindurch zu verfolgen. Er zeigt, wie die Menschen zuerst, mit wenig Nahrung auskommend, in Horden lebten.[2]) In dieser Periode wurde die Sprache gebildet und entstanden die ersten Sitten. Die Menschen lebten in jener Zeit ausschliesslich von Fischzucht und Jagd. — Bemerkenswert ist in dieser Schilderung Condorcet's der ersten Periode der Menschheit folgender Satz: „L'invention de l'art avait été l'ouvrage d'un homme de génie, la formation d'une langue fut celui d'une société entière. Ces deux genres de progrès appartiennent également à l'espèce humaine. L'un, plus rapide, est le fruit des combinaisons nouvelles, que les hommes favorisés de la nature ont le pouvoir de former; il est le prix de leurs méditations et de leurs efforts; l'autre plus lent, naît des réflexions, des observations, qui s'offrent à tous les hommes, et même des habitudes qu'ils contractent dans le cours de leur vie commune.“ [3])

In der zweiten Periode herrscht — nach Condorcet — die Viehzucht vor; die Jagdvölker werden zu Hirtenvölkern. In der dritten Periode beginnt der Ackerbau. Mit dem Ackerbau — meint Condorcet — ändert sich das Bild.[1]) „L'uniformité du tableau que nous avons tracé jusqu'ici va bientôt disparaître. Ce ne sont plus de faibles

[1]) Condorcet a. a. O. S. 2, 3.
[2]) „ „ „ „ S. 20.
[3]) „ „ „ „ S. 24.
[1]) „ „ „ „ S. 39.

nuances qui sépareront les mœurs, les caractères, les opinions, les superstitions des peuples attachés à leur sol, et perpétuant presque sans mélange une première famille."

„Les invasions, les conquêtes, la formation des empires, leurs bouleversements, vont bientôt mêler et confondre les nations, tantôt les disperser sur un nouveau territoire, tantôt couvrir à la fois un même sol de peuples différents."

Sodann schildert Condorcet die historischen Vorgänge von den Griechen bis auf seine Zeit. Von verschiedenen bemerkenswerten Stellen will ich nur eine über das Mittelalter hier anführen. Sie ist bezeichnend für seine ganze Geschichtsauffassung: „In jener traurigen Epoche sehen wir, wie der menschliche Geist schleunig von der Höhe, zu der er sich emporgeschwungen hatte, herabsinkt, und wie die Unwissenheit bald die Rohheit, bald die ausgeklügeltste Grausamkeit, immer die Fäulnis und Perfidie erzeugt. Kaum vermögen wenige, seltene Talente, wenige Züge von Grösse und Güte dieses Dunkel blitzartig zu durchbrechen. Theologische Träumereien und betrügerischer Aberglauben sind die einzige Hauptbeschäftigung, religiöse Untoleranz die einzige Moral der Menschen zu jener Zeit; und Europa, erdrückt zwischen kirchlicher Tyrannei und militärischem Despotismus, erwartet mit Thränen den Augenblick, in dem ein neues Licht sich verbreitet, und Freiheit, Menschlichkeit und Tugend wiedererwachen." [1])

Nachdem er die Geschichte betrachtet, wirft Condorcet einen Blick auf die Zukunft des Menschengeschlechtes. Er begreift nicht, wie die Socialphilosophen die Zukunft aus der Betrachtung ausschliessen können. Wenn das Individuum mit einer gewissen Sicherheit aus verschiedenen Erfahrungen Schlüsse für die nächste Zukunft zieht, warum sollte man nicht auch der gesamten Menschheit — sobald man ihre Geschichte kennt und wirklich erfasst hat — bis zu einem gewissen Punkte ihre Zukunft voraussagen können? In den Naturwissenschaften ist [2]) — nach Condorcet — die einzige Gewährleistung für die exakte Forschung der Gedanke, dass die allgemeinen Naturgesetze, seien sie nun bekannt oder unbekannt, unwandelbar sind. Warum sollte dieses Grundprinzip in den Geistes-Wissenschaften weniger richtig sein? Wie die weisen Männer stets ihre Vorsorge für

[1]) Condorcet a. a. O. S. 136.
[2]) „ „ „ „ S. 309.

die Zukunft auf die Betrachtung der Vergangenheit gestützt haben, so muss auch der Philosoph, allerdings mit einer gewissen Vorsicht, die Zukunft betrachten, indem er sich auf die historischen Ergebnisse stützt. In drei Beziehungen wird sich nun die Menschheit weiterentwickeln. Zunächst wird die Ungleichheit zwischen den verschiedenen Völkern stets abnehmen. Dann werden die Unterschiede zwischen den einzelnen Bürgern eines Staates sich vermindern, und endlich wird die gesamte Menschheit als solche stets fortschreiten. Die Differenzen zwischen den verschiedenen Völkern werden mit der Ausbreitung der Kultur verschwinden.[1]) Die Staaten müssen dafür sorgen, dass bei den Kolonisationswerken nicht eigennützige Gesellschaften die wilden Völker ausbeuten, sondern dass wahre Civilisation verbreitet werde.

Wenn man die Gesellschaft betrachtet — meint Condorcet ferner — wird man finden, dass ein grosser Unterschied zwischen den Gerechtsamen der Bürger und ihrer wirklichen Stellung besteht.[2]) Die Rechtsverhältnisse entsprechen eben nicht immer den Machtverhältnissen. Die wirtschaftliche Ungleichheit muss gemildert werden. Der Staat soll mit allen Mitteln für eine Gleichheit der Erziehung aller Bürger sorgen. Die Kreditverhältnisse sollen gebessert werden. Erst nachdem dies Alles geschehen sein wird, nachdem die Bürger eines Staates nicht mehr in Sprache, Bildung u. s. w. unterschieden sein werden, wird sich die Menschheit wahrhaft entwickeln können.[3]) Diese Entwicklung ist — nach Condorcet — keine beschränkte, sie ist vielmehr eine unendliche. Nirgends kann man eine Grenze für die Entfaltung des Menschengeschlechts finden. Auch in physischer Beziehung ist die Menschheit eines schier unendlichen Fortschrittes fähig. Je besser die hygienischen Vorrichtungen sein werden, je mehr die Medizin sich entwickeln wird, desto gesünder muss selbstverständlich das Menschengeschlecht werden, und Condorcet sieht eine Zeit kommen, wo die Menschheit kaum Krankheiten in unserem Sinne kennen wird. „Wäre es nun lächerlich anzunehmen, dass die Vervollkommnung des Menschengeschlechts eines schier unendlichen Fortschrittes fähig sei, dass eine Zeit kommen muss, wo der Tod nur die Folge ausserordentlicher Zufälle oder der langsamen Zerstörung der Lebenskräfte sein wird, und schliesslich, dass die

[1]) Condorcet a. a. O. S. 314 ff.
[2]) „ „ „ „ S. 320.
[3]) „ „ „ „ S. 327.

mittlere Dauer des Intervalls zwischen der Geburt und jener Zerstörung nicht zu begrenzen ist?“ [1]) —

St-Simon scheint nun überall in vollständigem Gegensatz zu Condorcet zu stehen. So polemisiert er — um dies zunächst hervorzuheben — streng gegen die Idee Condorcet's von der schier unendlichen Vervollkommnungsfähigkeit der Menschengeschlechtes. St-Simon hält diesen Gedanken für falsch. Er meint nämlich, dass die Eigenschaften, die sich der menschliche Geist aneignet, sich nicht den vorherbesessenen anreihen, sondern sie ersetzen; er sucht dies durch die Geschichte zu beweisen. Der menschliche Geist — sagt St-Simon — besitzt nicht mehr diese Elastizität wie zu Zeiten Homer's. Die moderne Menschheit hat keine Ilias hervorgebracht und keinen Apoll von Belvedere. Wir haben keine Pyramiden mehr und keinen Koloss von Rhodos. Unsere Krieger sind nicht mehr die Helden der Vorzeit, unsere Soldaten gleichen kaum in einer Beziehung denen, die unter Alexander Asien und unter Cäsar Gallien eroberten. Allerdings haben wir dafür eine bedeutende Uebermacht über die Griechen und Römer dadurch, dass sich unsere Mathematik, Physik, Chemie, Technik u. s. w. seit jenen Perioden besonders grossartig entwickelt haben.[2]) — Sodann bekämpft St-Simon Condorcet's Anschauung, dass der Mensch von Anfang an schon ein ausgebildetes System von conventionellen Ausdrucksformen gehabt habe. Condorcet habe aus den Augen verloren, dass die Bildung einer Sprache der schwerste und langwierigste Prozess unter allen Entwicklungsformen der menschlichen Intelligenz gewesen.[3]) Ferner kritisiert St-Simon auch Condorcet's Auffassung von der Religion, und schätzt schliesslich — im Gegensatz zu Condorcet — das Mittelalter sehr hoch.

Trotz dieser Kritik ist aber St-Simon stark von Condorcet beeinflusst worden. Es wurde in der Darstellung darauf hingewiesen, wie sehr St-Simon Condorcet's Methode, das Studium der Geschichte zu betreiben, preist. Er hätte dieses Lob, von seinem Standpunkte aus, auf die ganze Socialphilosophie des grossen Schüler Condillac's ausdehnen können. Zunächst ist die ganze Methodik seiner Socialphilosophie eng verwandt mit der Condorcet's, nur mit dem Unterschiede,

[1]) Condorcet a. a. O. S. 359.

[2]) Vgl. St-Simon. Correspondance avec Mr de Rhedern. Oeuvres, Bd. XV. S. 116, 117, 118.

[3]) Vgl. St-Simon. Correspondance avec Mr de Rhedern. Oeuvres, Bd. XV. S. 114.

dass Condorcet viel einheitlicher und konsequenter zu Wege gegangen ist. Schon die ganze Auffassung vom Fortschritte des Menschengeschlechts, womit Condorcet sein Werk beginnt, findet sich überall bei St-Simon wieder. Fortwährend spricht er, genau in derselben Weise, vom „progrès de l'esprit humain" und von der Notwendigkeit, darüber Gesetze zu finden und für die praktischen Zwecke der Politik und Socialpolitik zu verwerten. Ferner decken sich auch bei Beiden die Anschauungen über die Berechtigung der Hineinziehung von Zukunftsperspektiven in die Socialphilosophie. Sogar die Motivierung dieser Anschauung ist bei beiden Denkern fast dieselbe. Auch St-Simon zieht die Naturwissenschaften heran, um zu beweisen, dass man die socialwissenschaftlichen Vorgänge voraussehen könnte. Nur findet sich von der Mahnung Condorcet's an die Socialphilosophen, mit der Aufstellung von Zukunftsperspektiven recht vorsichtig zu sein, nichts bei St-Simon. Auch die Wertung der Naturwissenschaften, der Gedanke, dass die sociale Wissenschaft nur eine Fortsetzung der Naturwissenschaften sei, findet sich schon bei Condorcet. Am Allerbemerkenswertesten aber ist die Uebereinstimmung zwischen Condorcet und St-Simon in Bezug auf den politischen Fortschritt der Menschheit. Wir haben gezeigt, wie Condorcet vornehmlich zweierlei will: I. Beseitigung der Unterschiede zwischen den verschiedenen Völkern und II. Milderung der Ungleichheit zwischen den einzelnen Bürgern Eines Staates. St-Simon weist nun ausdrücklich darauf hin, dass ganze Völkergruppen schon jetzt gemeinsame volkswirtschaftliche und demgemäss auch politische Interessen haben. Er spricht von natürlichen Völkervereinigungen und führt dann aus, wie schliesslich die ganze Menschheit Einen grossen Staatenbund bilden wird. Allerdings ist die Motivierung mehr volkswirtschaftlich als bei Condorcet gehalten; denn St-Simon führt alle politischen Interessen auf volkswirtschaftliche zurück. - Was nun den zweiten Umstand, die Milderung der Ungleichheit zwischen den verschiedenen Bürgern desselben Staates, betrifft, so genügt es, einen Blick auf die Darstellung der Socialphilosophie zu werfen, um sich zu überzeugen, wie sehr in dieser einen Beziehung St-Simon geradezu Schüler von Condorcet war.

Der wesentlichste Unterschied zwischen Condorcet's und St-Simon's Geschichtsphilosophie liegt in der Auffassung des Mittelalters. Condorcet ist in dieser Beziehung ein Sohn des XVIII. Jahrhunderts, St-Simon ein Sprössling des XIX. Alle Schriftsteller des

XVIII. Jahrhunderts stimmten in der Geringschätzung des Mittelalters überein. Diese Verurteilung und einseitige Wertung war unhistorisch, wie das ganze XVIII. Jahrhundert überhaupt. — Bis tief hinein in das XIX. Jahrhundert wirkte diese Auffassung nach. So spricht z. B. noch ein so durchaus moderner Denker wie Schopenhauer[1]) mit tiefer Verachtung von den barbarischen Zeiten des Mittelalters, „dieser langen Nacht, in der kein anderes Licht leuchtete, als ein schwacher Wiederschein von dem des Aristoteles.“ Es kann nun nicht genug betont werden, wie turmhoch St-Simon's Geschichtsauffassung über der des XVIII. Jahrhunderts steht. Er hat deutlich erkannt und empfunden, dass eine Periode verurteilen leicht, sie aber historisch zu begreifen überaus schwer ist. Er hat all' die Ansätze zur Kunst und zur ökonomischen Blüte, welche sich im Mittelalter vorfinden, richtig gewertet; er hat das tief innerliche und religiöse Element des Mittelalters psychologisch verstanden. Seine Auffassung ist eine durchaus historische, er ist in dieser Beziehung ein ganz moderner Geist. Denn er verfällt auch nicht in den Fehler der Romantiker: er überschätzt eben jene grosse geschichtliche Periode nicht. St-Simon's Auffassung vom Mittelalter muss als eine geradezu geniale — wenn auch nicht immer richtige — bezeichnet werden.

Die Auffassung des Mittelalters ist ein Beweis dafür, wie sehr sich St-Simon in einzelnen Punkten von Condorcet entfernt hat. In den meisten Beziehungen aber, ja in seiner ganzen Methodik der Geschichtsphilosophie steht er unter dem Einflusse dieses ersten französischen Sociologen.

§ 3.

Ueber das Verhältnis der Lehre St-Simon's zu den Theorien der St-Simonisten.

Die Lehren der St-Simonisten, jener kleinen, aber in den ersten Dezennien unseres Jahrhunderts so einflussreichen Schar von Denkern und Politikern, sollen hier weder dargestellt, noch kritisiert werden. Es handelt sich in unserer Abhandlung — wie schon hervorgehoben wurde — nur um die Erörterung der, halb unbekannten, Theorien

[1]) Schopenhauer. Einleitung in die Philosophie. (Reclam.) S. 43.

St-Simon's selbst. Aber die vorliegende kurze Entwicklungsgeschichte der Lehren des Meisters wäre unvollständig, wenn sie nicht auch einen Ueberblick über die Art und Weise, wie sich — in einigen Hauptpunkten wenigstens — die Theorien St-Simon's weiterenfaltet haben, enthielte. Unter dem Einflusse von Bazard und Enfantin nämlich haben selbst die sociologischen Grundgedanken, die Stützpunkte der Lehre gleichsam, eine andere Gestalt angenommen. Es wird hier lediglich unsere Aufgabe sein, die Haupt-Unterscheidungsmerkmale zwischen den Anschauungen St-Simon's und denen der St-Simonisten in aller Kürze aufzuzeichnen. —

Die St-Simonisten huldigen ganz wie St-Simon einer positivistischen Auffassung der Philosophie. Auch für sie hat ein System von Lehrsätzen nur dann Wert, wenn es praktisch verwertbare Grundsätze, socialpolitisch nützliche und nutzbare Maximen enthält. So sind auch die St-Simonisten bestrebt, in ihrer Lehre die gesamte theoretische Philosophie der Ethik unterzuordnen. Wenn St-Simon besonders in seiner ersten Entwicklungsperiode mindestens so viel von der Natur wie von den Menschen spricht, so sprechen die St-Simonisten fast ausschliesslich vom Menschen. Ihre Philosophie enthält daher keine Welterklärung, keine Naturphilosophie und kaum eine wissenschaftliche Methodik. — Gleich in der programmatischen Einleitung der „Exposition des Doctrines de St-Simon“ [1]) wird von der, allerdings nicht mehr direkten, Ausbeutung des Menschen gesprochen; und dieser Satz von der gegenseitigen Ausbeutung der Menschen zieht sich wie ein Leitmotiv durch die ganze Lehre der St-Simonisten.

Die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen vollzieht sich zunächst in einer sehr rohen Form: der eine Mensch ist nämlich der Sklave d. h. das vollständig willenlose Werkzeug des anderen. Auf dieser Stufe der menschlichen Entwicklung ist die Ausbeutung eine direkte und vollkommene; [2]) indes nimmt sie im Laufe der geschichtlichen Entwicklung bald mildere Formen an. Mit der Ausbreitung des Christentums, mit dem Falle des römischen Reiches und der Auflösung der griechisch-römischen Kultur ändert sich auch das Verhältnis des Sklaven zu seinem Herrn. Der Leibeigene, der Hörige

[1]) Vgl. Exposition des Doctrines de St-Simon. Paris. Bureau de l'Organisateur. 1831. S. 7.

[2]) a. a. O. S. 20, 24, 30 ff. u. bes. S. 172.

tritt an Stelle des Sklaven. Jedoch auch diese Form der Ausbeutung verschwindet; der Hörige wird von den Fesseln, die ihn an die Scholle banden, befreit; Frohnden und Zehnten schwinden mit dem Anbruche der neuen Zeit. Der freie Arbeiter tritt auf die Weltbühne. Die indirekte Form der Ausbeutung des einen Menschen durch den andern beginnt und ist, nach den St-Simonisten, noch lange nicht zu Ende. Die Arbeiter sind gleichsam die Erben der Hörigen, wie diese ihrerseits die Erben der Sklaven gewesen. Die St-Simonisten sehen es nun als ihre Aufgabe an, den Arbeiter zu befreien und auch die indirekte Form der Ausbeutung verschwinden zu lassen, um dadurch das Glück der Menschheit herbeizuführen. Sklaven, Hörige und Arbeiter stellen verschiedene Stufen der menschlichen socialen Entwicklung dar, und diese Entwicklungsstufen repräsentieren je einen Fortschritt in der socialen Organisation. Es gilt nun, meinen die St-Simonisten, noch einen Schritt weiter zu thun. An Stelle der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen soll die Unterjochung des gesamten Erdballes unter die Industrie treten.

Die Industrie spielt nämlich bei den St-Simonisten dieselbe Rolle wie bei St-Simon selbst. Sie ist die grosse reformatorische Kraft, die Erlöserin der Menschheit, die von allen Uebeln befreit. Aber viel schärfer noch als St-Simon betont der St-Simonismus den produktiven Charakter der Industriellen. Hatte St-Simon die Notwendigkeit der Arbeit Aller gepredigt und Verwünschungen gegen die gesellschaftlichen Faullenzer ausgestossen, so macht der St-Simonismus aus diesem Satze ein Dogma und schleudert Flüche gegen die Nicht-Industriellen. Der Appell zur Arbeit wird für den St-Simonismus zu einem socialen Evangelium. Radikaler als St-Simon, ziehen die St-Simonisten hieraus auch die Konsequenz, dass die grossen ererbten Eigentümer Veranlassung zum fortwährenden Faullenzen geben und dass es in einer vollkommeneren Organisation nicht mehr gestattet sein darf, über ererbte Reichtümer zu verfügen. Eine Organisation, die nicht einem Jeden die Ausübung seiner Kräfte gestattet, ist überhaupt noch unvollkommen. Es muss eine Gesellschaft herbeigeführt werden, in der Jeder seine Fähigkeiten verwenden und Jeder nach seinen Leistungen belohnt werden soll. — Auch vor weiteren Konsequenzen scheute der St-Simonismus nicht zurück; ja, bereits in seiner ersten Entwicklungsperiode, als noch Bazard das Heft in den Händen hielt, und die halb sinnlichen, halb mystischen Aussprüche des grossen Wirrkopfs Enfantin die kleine Gemeinde zu Ménil-Montant noch nicht

berauschten, predigte der St-Simonismus die Gemeinsamkeit aller Güter. Bazard hatte aus den oben dargestellten Prinzipien sofort die Folgerung gezogen, dass das Eigentum in seiner heutigen Gestalt, weil es die Ausbeutung der arbeitenden Klassen durch die müssigen Grund- und Kapitalbesitzer ermöglicht, zu beseitigen sei. So gelangten die St-Simonisten vom Industrialismus zum radikalen Socialismus.

Es wurde gezeigt, dass St-Simon in seiner Geschichtsphilosophie dem ganzen XVIII. Jahrhundert, trotz Anerkennung der naturwissenschaftlichen Leistungen und trotz aller Lobsprüche auf die grosse Encyclopädie, nicht gerade sympathisch gegenübersteht. Das ganze Wesen, der ganze Geist jenes Jahrhunderts waren ihm zuwider; er liebte eben den kritischen Zug nicht, der sich in allen Geistesschöpfungen des XVIII. Jahrhunderts so deutlich offenbart. Diese Antipathie gegen das Kritische, diese Vorliebe für das Organisatorische finden sich auch bei den St-Simonisten wieder. Ja, sie haben aus diesem Satze geradezu ein Geschichtsprinzip gemacht, eine Gruppierung und Klassifikation der historischen Perioden, die sich in solcher Schärfe beim Meister selbst gar nicht vorfinden. Es gibt, nach den St-Simonisten, kritische und organische Geschichtsperioden, die sich gleichsam im Laufe der Zeiten ablösen.[1]) Die organische Periode ist eine schöpferische Zeit, die kritische eine Zeit des Niederganges. In Griechenland z. B. schuf die organische Periode ein goldenes Zeitalter der Künste und Wissenschaften. In der darauffolgenden, kritischen Periode hingegen, als die Religion ihre Macht auf die Gemüter nicht mehr ausübte und der zersetzende Einfluss einer grossartigen, aber negativ wirkenden Philosophie sich geltend machte, hörte Attika und hiermit Hellas auf zu blühen. — Es gibt solche organische und kritische Perioden in allen Gebieten menschlichen Wirkens, in den verschiedenen Einzelwissenschaften, in der Litteratur und in allen Künsten. —

In den positiven Vorschlägen des St-Simonismus spielt die Umgestaltung des Erbrechts eine grosse Rolle. Das Erbrecht ist der Familie zu entziehen und der Gesellschaft zu übergeben. Noch wichtiger ist aber die religiöse Erziehung der Menschheit. Ja, für den St-Simonismus ist die Frage, ob die Menschheit eine religiöse Zukunft (un avenir réligieux) besitzt oder nicht, die wichtigste aller Fragen.[2])

[1]) Vgl. Exposition etc., bes. S. 79 ff.
[2]) „ „ „ S. 332.

Jedoch verwahrt sich der St-Simonismus dagegen, mit dieser Betonung des Religiösen wiederum die Herrschaft irgend einer alten Religion herbeiführen zu wollen. Es handelt sich vielmehr um einen ganz neuen Zustand der Dinge überhaupt. Denn Politik, Moral und Religion gehören untrennbar zusammen, und man kann nicht eine neue Religion begründen, ohne zugleich eine neue Politik und Moral herbeizuführen.[1]) — Der Mensch kann nicht dazu gelangen, das Universum zu begreifen. Dieses Unbegreifliche, Allgemeine, Unerklärliche ist eben Gott. Ebenso wie die einzelnen Wissenschaften an den Grenzen ihres Gebietes auf gewisse unerklärliche Thatsachen stossen, so stösst der menschliche Geist überhaupt an den Grenzen des Erkennens auf lauter Unerklärliches. Die Religion — meinen die St-Simonisten —, die es ausschliesslich mit diesem Unerklärlichen und Absoluten zu thun hat, schliesst nun keineswegs die Wissenschaft aus. Im Gegenteil, Wissenschaft und Religion bedingen einander gegenseitig, wie die Erklärung des Relativen und Absoluten, wie die Deutung des Erklärbaren und Unerklärlichen.[2])

Mit Recht hat Menger[3]) bemerkt, dass die Schule St-Simon's weit über die Ansichten ihres Meisters hinausgeht, welcher sich damit begnügt hatte, den Gegensatz zwischen produktiven und unproduktiven Ständen hervorzuheben. In der That hat der St-Simonismus aus St-Simon's Lehren weitgehende Schlüsse gezogen, ja eigentlich gegen den Geist seines Systems verstossen. Die St-Simonisten befanden sich in vollständigem Irrtum, wenn sie wähnten, St-Simon's Lehre wiederzugeben. St-Simon war nicht radikaler Socialist und erstrebte überhaupt keine vollständig neue Organisation der Menschheit. Die St-Simonisten hingegen waren radikale Socialisten und dürsteten nach einer viel durchgreifenderen Neuordnung der Dinge, als sie je St. Simon vorgeschwebt. Bei St-Simon — und dies ist ein wesentlicher Zug seines ganzen Systems — findet sich kaum eine Betonung des Klassenkampfes; die St-Simonisten stehen bereits — wenn sie sich auch dessen nicht bewusst sind — mit einem Fusse in der Theorie und Praxis des Klassenkampfes. Schon die Formel von der direkten Ausbeutung des einen Menschen durch den andern spricht hierin eine beredte Sprache. Der

[1]) Exposition des Doctrines de St-Simon. S. 415.
[2]) „ „ „ „ „ S. 417.
[3]) Vgl. A. Menger: Das Recht auf den vollen Arbeitsertrag. Stuttgart. II. Auflage. 1891. S. 66.

St-Simonismus war eben dort radikal und revolutionär, wo St-Simon nur rein kritisch, ja autoritär gesinnt war.

Auch in der Geschichtsphilosophie haben die St-Simonisten die Lehre des Meisters gar seltsam interpretiert. Seinem ganzen Wesen getreu, ist der St-Simonismus hier ebenfalls radikal vorgegangen, indem er die kompliziertere Geschichtsauffassung St-Simon's auf ein einziges Prinzip zurückführte. Die Einteilung in kritische und organische Perioden spielt bei den St-Simonisten eine Hauptrolle, während sie bei dem Meister selbst doch nur Ein Glied der grossen geschichtsphilosophischen Kette darstellte. Dieser Radikalismus des St-Simonismus auch in der Geschichtsphilosophie erklärt sich aus der bereits oben hervorgehobenen Thatsache, dass der St-Simonismus noch positiver sein wollte als St-Simon selbst. Das positive Prinzip war den Schülern gleichsam in Fleisch und Blut übergegangen. Sie brauchten Ein praktisches, zu direkten socialen Konsequenzen führendes Geschichtsprinzip und zimmerten sich daher aus der geschichtsphilosophischen Rüstkammer des Meisters diesen einen Grundsatz von den organischen und kritischen Perioden zusammen.

Einen Hauptunterschied zwischen St-Simon und den St-Simonisten bildet ferner die Auffassung vom liberalen Prinzip des laissez faire, laissez passer. St-Simon war allerdings zu positiv und socialreformatorisch angelegt, um alle individualistischen Konsequenzen dieses Prinzips zu billigen, aber andererseits so sehr gegen jede Bevormundung der Völker eingenommen und so sehr begeistert von den Lehren des Adam Smith und Say, dass er sich niemals zu einer solchen Polemik gegen das laissez faire, laissez passer verstiegen hätte, wie es die St-Simonisten gethan. Ich gebe hier die ganze Kritik der St-Simonisten wieder, weil sie selbst klarer als eine seitenlange Auseinandersetzung den spezifischen Ideengang der St-Simonistischen Schule offenbart.

„Laissez faire, laissez passer! Das war die einzige Lösung, das einzige allgemeine Prinzip, das sie aufzustellen vermochten. Es ist genügsam bekannt, unter welchen Einwirkungen dieser Grundsatz entstanden ist. Die Nationalökonomen wähnten dergestalt mit einem einzigen Federstriche alle Fragen, welche mit der Produktion und Verteilung der Güter im Zusammenhang stehen, zu lösen; sie überantworteten dem persönlichen Interesse die Verwirklichung jenes Satzes, ohne zu bedenken, dass das einzelne Individuum, sei es noch so scharfsinnig, unmöglich im Thale gleichsam das Alles ersehen kann, was

man nur vom höchsten Gipfel aus zu entdecken vermag. Wir sind Zeugen der Verheerungen, welche die Folge jenes Gelegenheitsprinzipes (de ce principe de circonstance) sind. Die wenigen Ausnahmsprivilegien und Monopole, welche noch herrschen, sind meistens in den Gesetzesbestimmungen (dispositions législatives) zu finden. In ökonomischen Dingen ist die Freiheit in England und Frankreich thatsächlich eine grosse. Und welch' ein Bild haben wir vor Augen? Aller Führung bar, ohne andere Richtschnur als seine eigene Beobachtung, trachtet jeder Industrielle die Bedürfnisse der Konsumtion in Erfahrung zu bringen. Bietet irgend ein Zweig günstige Chancen, so wenden Alle ihre Kapitalien diesem Zweige zu. Die Volkswirte freuen sich bei diesem Anblicke, weil sie in der grossen Zahl der Beteiligten eine Gewährleistung für die Anwendung des Konkurrenzprinzipes sehen. Aber was ist die Folge des Kampfes? Einige wenige Glückliche triumphieren auf Kosten einer überaus grossen Anzahl von Opfern.

Die notwendige Folge dieser übertriebenen Produktion auf gewissen Gebieten ist die öfters eintretende Störung des Gleichgewichts zwischen Produktion und Konsumtion. Daher unzählige Katastrophen, unzählige Handelskrisen, welche die Ausführung der besten Projekte verhindern. Tüchtige und arbeitsame Männer gehen zu Grunde und sogar die Moral leidet unter diesem Zustand der Dinge; denn es zeigt sich, dass für den Erfolg mehr notwendig ist als Arbeit und Tüchtigkeit, nämlich Geschick, Schlauheit und Verschlagenheit. — Hierzu kommt noch, dass das Grundprinzip: laissez faire, laissez passer das persönliche Interesse immer als im Einklang mit dem allgemeinen Interesse befindlich voraussetzt, und dass dies in unzähligen Fällen nicht zutrifft.“ [1])

So hat in der That der St-Simonismus — wie Warschauer [2]) sagt — andere Ziele verfolgt, als St-Simon vorgeschrieben hatte. Selten hat es eine Schule gegeben, die mit so vieler Pietät für den Meister so wenig Treue für die Darstellung seiner Lehren verband. Die St-Simonisten haben die Lehre St-Simon's nicht nur erweitert und kommentiert; sie haben geradezu eine neue Socialpolitik geschaffen, aufgebaut auf der Grundlage der eigenartig aufgefassten Sociologie von St-Simon.

[1]) Exposition a. a. O. S. 90.
[2]) Warschauer a. a. O. S. 58.

Viertes Kapitel.

Würdigung der historischen Stellung St-Simon's und Charakteristik seiner Persönlichkeit.

§ 1.

Würdigung der historischen Stellung St-Simon's.

St-Simon's Ansichten haben kurz nach seinem Tode einen grossen Einfluss ausgeübt. Nicht allein das junge Frankreich der 20er Jahre stand unter der Einwirkung des grossen Socialphilosophen; auch die gesamte spätere socialpolitische Bewegung und ihr theoretischer Ausdruck, die socialistische Litteratur, gehen überall auf ihn zurück. Wie sehr man nun auch als Erklärung für diese nachhaltige Wirkung den Zauber der Persönlichkeit, den Feuereifer der Schüler, die Gunst der Zeitverhältnisse in Betracht ziehen mag, — eine direkte Einwirkung der Theorien St-Simon's muss unter allen Umständen als vorhanden angenommen werden. Es erscheint demnach notwendig, die historische Stellung St-Simon's überhaupt zu würdigen.

Was ist nun St-Simon, historisch genommen, gewesen? Welchen Platz verdient seine Theorie innerhalb der grossen socialistischen Strömung, die unsere Zeit ergriffen hat? — Diese beiden Fragen beantworten, heisst zu gleicher Zeit die Bedeutung erklären, die St-Simon, nicht nur für die St-Simonisten, nicht nur für das junge Frankreich der 20er Jahre, sondern für die gesamte socialwissenschaftliche Litteratur bis herab zum Socialismus eines Marx und der Agitation eines Lassalle gehabt hat. — Der Blick der Zeitgenossen ist oft getrübt und vermag kaum zu unterscheiden, was an einer

Gesamtdoktrin vorübergehend und was dauernd ist. Uns trennen dreiviertel Jahrhunderte von St-Simon. Wir sind also nicht nur in der Lage, die verschiedenen Einwirkungen einfach darzulegen und zu beschreiben, sondern wir können auch den tiefsten Urgrund dieser Einwirkungen bloslegen.

Ist St-Simon überhaupt Socialist? Man kann diese Frage mit vollem Rechte aufwerfen. Denn einigen wenigen Aussprüchen und Sätzen, in denen die Notwendigkeit der Milderung des Elends der untern Klassen betont wird, steht eine ganze Reihe anderer Ausführungen gegenüber, in denen nur von der Herrschaft der Industriellenklasse die Rede ist. In der That wurde diese Behauptung in der Litteratur aufgestellt, und so hat Warschauer[1]) z. B. gesagt, dass St-Simon sich selbst nie für einen Socialisten gehalten hätte, denn er wäre in Wirklichkeit einer der beredtsten Verteidiger, die das thätige und erwerbende Bürgertum jemals gefunden habe. — Aber diese so naheliegende Behauptung kann nicht aufrecht erhalten werden. Denn St-Simon's Industrialismus bedeutet in der That eine Tendenz zur vollständigen Umwälzung der Gesellschaft, und aus seinen Utopien geht es klar hervor, dass seine Sätze über die Armen und Elenden zwar keine theoretisch festbegründeten waren, dass sie aber eine genügend bedeutende Rolle in der „positiven" Socialphilosophie spielten, um dennoch der gesamten Lehre St-Simon's den Stempel des Socialismus aufzuprägen. Ferner sind so viele seiner halb praktischen und halb utopischen Vorschläge so überaus modern, so socialpolitisch fast in unserem Sinne (man denke nur an seine Landwirtschaftskammern, seine Fürsorge für Arbeitslose, seine allgemeinen Arbeiterfeste u. s. w.), dass man ihn unmöglich als einen blossen Philantropen und Menschenfreund betrachten kann. So hat Lorenz v. Stein[2]) in einer Beziehung nicht Unrecht, wenn er St-Simon den „ersten Socialisten" nennt.

Für die Würdigung der historischen Stellung St-Simon's ist allerdings mit dem Satze Lorenz von Stein's nicht viel gewonnen. Denn erstens ist damit noch nicht die Richtung, sowie der Urgrund der Einwirkung des französischen Socialphilosophen genau bezeichnet, und zweitens ist St-Simon gar nicht der erste, ja nicht einmal der erste moderne Socialist. Babeuf, Morelly, Mably — um

[1]) Vgl. Warschauer a. a. O. S. 52.
[2]) Vgl. Lorenz v. Stein a. a. O. S. 169.

von Meslier gar nicht zu reden — wären doch hier zuerst zu nennen. Jedoch ist Lorenz v. Stein nicht der einzige, dem es nicht gelungen wäre, die historische Stellung St-Simon's zu würdigen und zu fixieren. Er teilt dieses Schicksal mit fast allen Schriftstellern, die über diesen Gegenstand geschrieben haben, und man kann wohl sagen, dass es ihm, dem bis jetzt noch unerreichten Geschichtsschreiber des französischen Socialismus, eher noch am besten geglückt ist, diese Frage anzufassen. Grün glaubt, dass die Lehre St-Simon's den demokratischen Socialismus, den sensualistischen Kommunismus und den wissenschaftlichen Socialismus eigentlich schon umfasse.[1]) Dies Urteil konnte vielleicht zu Grün's Zeit (1845) mit einigem Rechte gefällt werden. Heute aber, wo wir die Entwicklung des Socialismus genau überblicken können, wäre es grundfalsch. In St-Simon sind durchaus nicht alle Abarten des modernen Socialismus mit inbegriffen, und am allerwenigsten die des demokratischen. Im Gegenteil, es gibt im Grunde genommen kaum eine dem heutigen demokratischen Socialismus entgegengesetztere Doktrin als die St-Simon's, und man darf sich da von einigen zufälligen Analogien durchaus nicht täuschen lassen. St-Simon ist nicht Anti-Monarchist und ist nicht ein starrer Anhänger des Prinzips der Volkssouveränetät; er verspricht sich viel von königlichen Dekreten, lässt — in seiner Utopie — nur die Industriellen noch bis zu einem gewissen Punkte wählen, während die Gelehrten, Schriftsteller u. s. w. Mitglieder der Akademie sein müssen. — Am allerwenigsten aber ist St-Simon auch wissenschaftlicher Socialist im modernen Sinne, und mit Recht zählen ihn die Vertreter[2]) des heutigen demokratischen Socialismus zu den drei grossen Utopisten (St-Simon, Fourier und Owen), die nur indirekt den demokratischen Socialismus vorbereitet haben.

Auch Dühring's[3]) Idee, dass St-Simon der rationellste Vertreter der älteren socialen Ideen sei, kann uns wenig zur Lösung der gestellten Aufgabe helfen. Denn worin bestehen eigentlich die älteren socialen Ideen? Meint Dühring damit etwa den Socialismus des XVIII. Jahrhunderts und lässt St-Simon noch eigentlich als dessen Vollender gelten? Dem scheint der hinzugefügte Satz Dühring's, dass St-Simon's Grundgedanken im Wesentlichen bis heute zutreffend seien, zu widersprechen. Dühring kann also nur mit den älteren

[1]) Vgl. Grün a. a. O. S. 82.

[2]) Vgl. Fr. Engels: „Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft."

[3]) Vgl. Dühring a. a. O. S. 247.

socialen Ideen den gesamten Socialismus des XIX. Jahrhunderts bis auf Rodbertus etwa gemeint haben. Nun ist aber nicht ersichtlich, inwieweit gerade St-Simon diese Ideen „rationeller" vertreten sollte, besonders da Dühring selbst sagt, dass die Lehre St-Simon's „niemals das Gepräge des einseitigen Gefühlsstandpunktes verläugnet habe." [1]) Soll man etwa den ganzen Socialismus bis auf Rodbertus und Marx einen Gefühlssocialismus nennen?

Am besten hat Georg Adler[2]) die historische Stellung St-Simon's gewürdigt, wenn er dessen Lehre gleichsam als den theoretischen Ausdruck der zu seiner Zeit überhaupt aufstrebenden Klassen (Industrielle und Arbeiter) betrachtet. Denn in der That kannte St-Simon keine Klassenunterschiede, aber er ahnte wohl, manchmal sogar in bewunderungswürdiger Weise, die ganze Bedeutung der vor sich gehenden ökonomischen und politischen Umwälzung, so dass sein „socialer Industrialismus" auch den „proletarischen Socialismus" in gewissem Sinne umfasst. Dadurch wird einigermassen begreiflich, warum St-Simon nicht nur auf das Frankreich der 20er und 30er Jahre, sondern auf die gesamte socialpolitische Bewegung und auf die neuere socialistische Litteratur gewirkt hat.

Ferner muss aber an die Bemerkung G. Adler's angeknüpft werden, dass die Lehre St-Simon's als Ausgangspunkt des christlichen Socialismus zu betrachten sei (s. Adler's Abh. „Socialismus" im „Handwörterbuch der Staatswissenschaften" Bd. V, S. 776).

Wir haben festzustellen versucht, wie St-Simon sowohl in seiner ersten, wie in seiner zweiten Entwicklungsperiode denselben religiösen Standpunkt festhielt, nur dass er denselben zuletzt noch schärfer betonte. Im „Nouveau Christianisme" ist die positive Philosophie noch praktischer geworden als im „Système Industriel." St-Simon hat mit seinem letzten Werke auch wirklich sein theoretisches Leben gleichsam abgeschlossen. So ist das „Nouveau Christianisme" nicht nur chronologisch die letzte Schrift, welche am meisten wirkt, weil sie über einen Gegenstand von grossem, allgemeinem Interesse handelt, sondern auch dasjenige Werk, in dem man sozusagen den Mechanismus der positiven Philosophie am deutlichsten erkennen kann. Im „Nouveau Christianisme" offenbart sich nicht ein neuer, son-

---

[1]) Dühring a. a. O. S. 246.

[2]) Vgl. Prof. Georg Adler's Artikel „Socialismus" im Handwörterbuch der Staatswissenschaften. Bd. V. S. 774.

dern der gesamte St-Simon. Die beiden Grundgedanken dieses Werkes aber sind: Betonung des Moralprinzips Christi und Hinweis darauf, wie sehr alle socialen Einrichtungen unter dem Gesichtspunkte zu betrachten seien, ob sie mit dem Spruche: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst, übereinstimmen. Man betrachte nun näher, was damit eigentlich schon recht deutlich gesagt wird. Ohne in St-Simon irgendwie einen fremden Gedanken hineinzulegen, kann man wohl behaupten, dass er das Christentum so sehr social wertet, dass man wohl von einer engen Verknüpfung der beiden Begriffe: Socialismus und Christentum bei ihm sprechen darf. Aber wohl gemerkt, des modernen Socialismus. Denn St-Simon hat — wie schon so oft hervorgehoben wurde — so viel an Grundauffassungen der neueren und neuesten Socialpolitik vorweggenommen, dass man ihn in keiner Beziehung mit den älteren christlichen Socialisten vergleichen darf. So ist St-Simon der erste Vertreter des modernen christlichen Socialismus, auf jeden Fall der Vorläufer dieser grossen, praktisch und theoretisch bedeutsamen Bewegung gewesen, die am Ende unseres Jahrhunderts immer mächtiger ihr Haupt erhebt und mit der Socialdemokratie einen Kampf auf Leben und Tod beginnen wird . . . oder schon begonnen hat. —

Um nun St-Simon als christlichen Socialisten ins rechte Licht zu stellen, muss man einen Blick werfen auf die neuere christlich-sociale Strömung und ihren theoretischen Ausdruck. Das, was man als christlichen Socialismus des Mittelalters bezeichnen könnte, trägt einen ganz anderen Charakter. Es fehlt jener mittelalterlichen Richtung nicht nur das socialpolitische und aufs Praktische gerichtete, moderne Element, sondern auch das socialistische Prinzip als Gebot für die Laien. Der Socialismus im Mittelalter war wesentlich auf die religiösen Gemeinschaften selbst beschränkt und zumeist asketischer Natur. So sagt Wermert:[1]) „Aber später bildete die Kirche, als sich nämlich der Eremitismus und Asketismus in Klosterleben umgestaltete, socialistische Anstalten aus, welche schon einen mehr als tausendjährigen Bestand hinter sich haben und welche sich auch gegenwärtig in den dem Romanismus sehr ergebenen Ländern fort und fort vermehren.“

Aber auch die christlich-sociale Bewegung Englands, über die besonders Brentano und Schulze-Gävernitz des Ausführlichen berichtet

[1]) Vgl. G. Wermert. Neuere socialpolitische Anschauungen im Katholizismus innerhalb Deutschlands. Jena. Fischer. 1885. S. 13.

haben, kann hier nicht in Betracht kommen. Maurice, Kingsley und vor Allem Carlyle betonten einseitig den ethischen Standpunkt. Sie sind keine Socialisten, sie verstehen die moderne ökonomische Bewegung nicht. Sehr richtig bemerkt H. Braun[1]) bei Besprechung von Brentano's Schrift über den christlichen Socialismus in England, dass den meisten dieser englischen Christlich-Socialen eine Einsicht in den ökonomischen Prozess durchaus gefehlt habe. Hierzu gesellt sich noch ein Umstand. Carlyle, welcher eine so überaus grosse Rolle in dieser ganzen Bewegung gespielt hat, war — wenigstens in einer Beziehung — der schroffste Vertreter des Individualismus. Es gibt kaum einen Denker, der das Wirken des Genies in der Geschichte so sehr verehrt und die sociale Bedeutung desselben so hoch wertet. Der gesamte Socialismus aber lässt — im Gegensatz hierzu — die Wirkung des Individuums in der Geschichte überall hinter der der Gesamtheit zurücktreten.

Der moderne christliche Socialismus, um den es sich allein hier handelt, hat nun eine ganz andere Gestalt. Wir wollen zunächst einige Worte über die protestantische Richtung sagen.

Der Schriftsteller, auf welchem die gesamte neuere und neueste Litteratur der protestantischen christlich-socialen Richtung fusst, ist: Todt. Derselbe beginnt seine Schrift[2]) mit den folgenden charakteristischen Worten: Wer die sociale Frage verstehen und zu ihrer Lösung beitragen will, muss in der Rechten die Nationalökonomie, in der Linken die wissenschaftliche Litteratur des Socialismus und vor sich aufgeschlagen das Neue Testament haben. Man muss — meint Todt — vor Allem das Neue Testament auf seinen socialen Gehalt hin prüfen, wenn dasselbe auch freilich nichts vom Begriffe der Arbeit, des Wertes und des Kredits aussagt.[3]) Da — nach Todt's Auffassung — das Judentum und der Islam[4]) unfähig sind, zur Lösung der socialen Frage beizutragen, so bleibt nur noch das Christentum übrig. Weitergehend frägt nun Todt, was denn Socialismus im allgemeinen Sinne des Wortes eigentlich bedeute, und antwortet: „Es ist das Streben, den mit lebhaftem Bewusstsein empfundenen Wider-

[1]) Vgl. H. Braun. Conrad'sche Jahrbücher für Nationalökonomie. 1884. April. S. 391.

[2]) Vgl. Rudolf Todt. Der radikale deutsche Socialismus und die christliche Gesellschaft.

[3]) R. Todt a. a. O. S. 5.

[4]) „ „ „ „ „ S. 11—37.

spruch der heutigen realen Wirtschaftszusammensetzung der Gesellschaft mit dem, gewissen Bevölkerungsteilen vorschwebenden, Ideale derselben durch eine neue Wirtschafts- und Societätsordnung zu lösen."[1]) Das Neue Testament ist — nach Todt — auch ein einziges, fortlaufendes, grosses Zeugnis von dem Widerspruche zwischen socialer Wirklichkeit und socialem Ideale.[2]) — Ausser dem allgemeinen Socialismus gibt es noch den eigentlichen, radikalen Socialismus. Der radikale, deutsche Socialismus strebt nun — nach Todt — auf staatlichem Gebiete dem Republikanismus, auf wirtschaftlichem dem Kommunismus und auf religiösem dem Atheismus zu.[3]) Die Grundlage aber ist der Kommunismus. Der Kern des Kommunismus ist, nach Todt, nun folgender: die Menschen sind durch ihre Selbstsucht und die daraus mit Notwendigkeit sich ergebende gegenseitige Feindseligkeit unglücklich. Sie müssen durch die Solidarität der Interessen wieder glücklich werden. Also streben wir nach einem Gesellschaftszustande, in dem diese Solidarität der Interessen herrschen wird.[4]) Das Neue Testament enthält — nach Todt — auch bis zu einem gewissen Punkte diesen Grundzug des Kommunismus. Denn I. findet sich die Anerkennung des Unglücks und Elends der Menschen bereits im Neuen Testamente; II. wird dieser Zustand auch in der heiligen Schrift auf die Selbstsucht der Menschen zurückgeführt; III. wird dasselbe Heilmittel, nämlich die Solidarität der menschlichen Interessen, auch im Neuen Testamente empfohlen. Todt bespricht nun des Weitern, wie die Prinzipien der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit sich auch im Neuen Testamente vorfinden,[5]) und wie selbst verschiedene rein wirtschaftliche Forderungen des radikalen deutschen Socialismus bereits in der Heiligen Schrift sich vorgezeichnet finden. So ist z. B. das Genossenschaftsprinzip bereits im Neuen Testament enthalten.[6]) Todt kommt in seinen Untersuchungen über das Verhältnis der socialen Grundanschauung des Neuen Testamentes zu dem Prinzipe des radikalen deutschen Socialismus zu folgenden Resultaten: I. Man kann, vom Standpunkte der Heiligen Schrift, dem innersten Wesen des Socialismus die Berechtigung nicht versagen.[7]) II. Man kann, vom

[1]) R. Todt a. a. O. S. 41.
[2]) „ „ „ „ „ S. 42.
[3]) „ „ „ „ „ S. 51.
[4]) „ „ „ „ „ S. 60.
[5]) „ „ „ „ „ S. 101 ff.
[6]) „ „ „ „ „ S. 227 ff.
[7]) „ „ „ „ „ S. 370.

Standpunkte des Neuen Testamentes, nur gegen die socialistische Ausführung des kommunistischen Prinzips polemisieren, nicht aber gegen dieses Prinzip selbst.[1]) III. In Betreff des socialen Republikanismus ist zu bemerken, dass, vom Standpunkte des Neuen Testamentes, man sich durchaus nicht gegen die Republik zu entscheiden brauche.[2]) IV. Vom Standpunkte des Neuen Testamentes muss man sich gegen die zwangsmässige Einführung auch von volkswirtschaftlich notwendigen Reformen erklären.[3]) V. Natürlich verurteilt das Neue Testament, durch seine blosse Existenz schon, den Atheismus, der einen wesentlichen Teil des radikalen deutschen Socialismus bildet.[4]) Soweit Todt; die übrigen, rein socialpolitischen Erwägungen dieses Autors gehören nicht hierher. —

Der protestantische Socialismus ist über diese Ansichten nicht weit hinausgekommen, und nur in verschiedenen Einzelpunkten wurde dieser Socialismus Todt's modifiziert. So erkennt Stöcker die Verdienste Todt's unumwunden an, meint jedoch, dass derselbe in wesentlichen Punkten der Ergänzung bedürfe. Indessen scheinen, abgesehen von der Betonung des rein monarchischen Standpunktes, die Verbesserungen Stöcker's mehr formeller oder rein politischer Natur zu sein.[5]) —

Für die katholische Richtung kommen eine grosse Anzahl Schriftsteller in Betracht, aber wir müssen uns begnügen, nur das grundlegende Werk v. Ketteler's zu erwähnen. Ketteler teilt alle Arbeiter in Arbeitsunfähige und Arbeitsfähige. Die Arbeitsunfähigen müssen besser versorgt werden als jetzt, — meint er. Er weist darauf hin, dass die Arbeitsunfähigen es im Mittelalter zum grossen Teil besser hatten, als in unserm modernen Zeitalter. Noch schlimmer aber als das Los der Arbeitsunfähigen sei gar oft dasjenige der Arbeitsfähigen. Mit unerbittlicher Strenge meint Ketteler zeige sich hier das, was Lassalle das eherne Lohngesetz genannt hat. Mit satten Farben schildert Ketteler das Elend, das so häufig das Herabsinken des Lohnes auf das notwendigste Minimum zur Folge habe. „Die Entbehrung dieses Notwendigen — ruft er aus —, auch nur für einige Tage, ist

---

[1]) R. Todt a. a. O. S. 371.
[2]) „ „ „ „ „ S. 373.
[3]) „ „ „ „ „ S. 373.
[4]) „ „ „ „ „ S. 372.
[5]) Vgl. Adolf Stöcker. Christlich-Social. Gesammelte Aufsätze. II. Auflage. Berlin. Stadtmission. 1890. Einleitung und bes. S. 182—215, 274 ff.

ein Wort voll Jammer und Elend.“ [1]) Ketteler kritisiert ferner die Abhilfevorschläge, welche von Seiten des ökonomischen Individualismus sowohl, wie von Seiten des socialen Radikalismus gebracht wurden. Er glaubt nicht, dass die Bildung des Arbeiterstandes oder die individuelle Selbsthilfe der Arbeiter viel nützen könnten.[2]) Die Genossenschaften – sagt er – hätten zwar einigen Wert, aber sie kämen eigentlich mehr dem kleinen Handwerker als dem Proletarier zu statten. Das Hauptmittel des socialen Radikalismus – meint Ketteler — sei die Produktiv-Association.[3]) Wie sehr man aber auch im Prinzip mit diesem Vorschlage einverstanden sein könne, so viele praktische Bedenken stellten sich ihm entgegen. Aber all' diese praktischen Bedenken richten sich – nach Ketteler — gegen die Produktiv-Associationen, die vom Staate eingeführt werden sollen. Staatliche Associationen führen leicht zu Verletzungen und Eingriffen in das Eigentum, die aber vom religiösen Standpunkte aus nicht geduldet werden dürfen. Segensreich aber würden die Produktiv-Associationen wirken, wenn sie durch freiwillige Beiträge reicher Private ins Leben gesetzt werden könnten.[4]) Solche Privat-Associationen würden gleichsam die goldene Mitte zwischen dem ökonomischen Industrialismus und dem socialen Radikalismus bilden. Die Kirche müsste die Errichtung solcher Produktiv-Associationen übernehmen und diese Gesamteinrichtung auch überwachen. Zum Schluss hebt Ketteler hervor, dass das Christentum alle Fragen bisher gelöst habe und nun auch die sociale Frage zu lösen berufen sei. Besonders die katholische Kirche sei erkoren, die Erlösung der Menschen in socialer Beziehung mit herbeiführen zu helfen. —

Sowohl die katholische als auch die protestantische Richtung des christlichen Socialismus weisen nun gewisse gemeinsame Grundzüge auf. Zunächst betonen beide Richtungen, dass das Christentum dazu berufen sei, die sociale Frage zu lösen, weil ihm allein die nötige moralische Macht dazu innewohnt. Ferner kommen beide Richtungen darin überein, dass die Religion sich nicht nur in ganz abstrakter Weise mit den irdischen Bedürfnissen der Gläubigen zu beschäftigen oder sich nur auf die Mildthätigkeit zu beschränken habe, sondern dass sie sich mit ganz bestimmten, konkret-socialen

[1]) Vgl. v. Ketteler: Die Arbeiterfrage und das Christentum. Mainz. 1864. S. 19.
[2]) Ketteler a. a. O. S. 40 ff.
[3]) „ „ „ „ S. 65 ff.
[4]) „ „ „ „ S. 138 ff.

Aufgaben befassen müsse. Dann stimmen beide Richtungen darin überein, dass das Christentum berechtigt sei, überall da einzugreifen, wo die Interessen der Armen und Unterdrückten zu sehr leiden. Endlich betonen beide Richtungen, dass es die Pflicht der Geistlichkeit sei, staatliche Behörden sowohl wie Private für die Lösung der socialen Frage zu interessieren.

Man braucht nur einen Blick auf das „Nouveau Christianisme" zu werfen, um zu sehen, dass diese Grundanschauungen sich auch bei St-Simon vorfinden. Er wirft Katholiken und Protestanten vor, dass sie sich zu wenig mit den Armen und Notleidenden beschäftigen. Er wirft beiden religiösen Richtungen vor, dass sie das christliche Moralprinzip nicht als den Angelpunkt der ganzen Lehre betrachten. Er sucht nachzuweisen, dass das Urchristentum dieses Moralprinzip vollständig befolgt habe. Er will sich ferner auch nicht auf Mildthätigkeit und reine Privatthätigkeit beschränken, denn er fordert am Schlusse des „Nouveau Christianisme" die Fürsten auf, für die Armen und Unterdrückten einzutreten; ja indem er sogar die Regenten gemahnt, dies als ihre wesentlichste Aufgabe zu betrachten, erkennt er die ganze Tragweite der socialen Frage schon an. — Es ist selbstverständlich, dass im Jahre 1825 alle jenen socialen Sätze der protestantischen und katholischen Richtung, welche nur im Anschluss an die Kritik der modernen Socialdemokratie entstehen konnten, sich nicht bei St-Simon vorfinden. Aber die allgemeinen und grundlegenden Anschauungen sind alle bei ihm vorhanden und mit einer Klarheit ausgesprochen, die er in andern Dingen oft sehr vermissen lässt.

Ein wesentlicher Bestandteil des modernen christlichen Socialismus ist ferner die Betonung der Notwendigkeit der Autorität. Bei St-Simon findet auch dieses Prinzip sich vor. Er gedenkt seine Reformen mit Hilfe der Bourbonen durchzusetzen, und nirgends findet sich bei ihm auch nur eine Stelle, aus welcher man besondere anti-monarchische Gesinnungen herauslesen könnte. St-Simon nähert sich in dieser Beziehung eher der Richtung, die Stöcker vertritt, als der Todt's. Sein Socialismus ist ein durchaus autoritärer.

So glauben wir, dass kein Zweifel darüber sein kann, dass wir es in St-Simon mit dem ersten Vertreter des modernen christlichen Socialismus zu thun haben. Dies erklärt nun in Wirklichkeit den grossen Einfluss seiner Schriften. Christ und Socialist zu gleicher Zeit, hat er doppelt gewirkt und

bald auf extreme Socialisten, bald auf socialreformatorisch angelegte Geister besonderen Einfluss gehabt. —

Wir leben in einer Periode, in welcher zwei Mächte hauptsächlich um die Weltherrschaft kämpfen: der christliche und der radikale Socialismus. Jetzt, wo die Entwicklung des Socialismus so fortgeschritten ist, dass die beiden Heere sich in klarer Schlachtordnung gegenüberstehen, war es doppelt notwendig, beiden Richtungen denjenigen Mann zu nennen, aus dessen Arsenal der christliche Socialismus, ohne es zu wissen, die besten Waffen entnommen hat. —

§ 2.

Zur Charakteristik von St-Simon's Persönlichkeit.

Es konnte nicht vermieden werden, mehr als einmal gelegentlich der Kritik der Lehre St-Simon's auch der eigenartigen Persönlichkeit dieses Mannes Erwähnung zu thun. Aber es waren nur gelegentliche Aeusserungen, vereinzelte Streiflichter, und so muss denn zum Schlusse noch kurz die Persönlichkeit St-Simon's charakterisiert werden, denn vollständig kann man eine Lehre nur dann begreifen, wenn man den Menschen kennt, der hinter dieser Lehre steckt. —

„Erinnere dich, dass man begeistert sein muss, um grosse Dinge zu vollbringen." Diese Worte, welche St-Simon kurz vor seinem Tode ausgesprochen, sind an sich schon eine Charakteristik. Sie fassen sein ganzes Leben zusammen, sie erklären den Zauber, den er auf seine Jünger ausgeübt hat; wir empfinden, wie wahr die Begeisterung bei einem Manne sein musste, der also auf dem Sterbebette sprach. Ja, diese Worte sind der Ausdruck einer grossen und flammenden Seele. St-Simon hat nach ihnen gehandelt, und darum spricht dieser Satz zu uns eine so allgemeinverständliche und so beredte Sprache, dass sich ihr niemand entziehen kann. St-Simon gehörte zu den auserlesenen Naturen, zu den grossen Begeisterten und darum auch Begeisterung Erweckenden, die in der modernen Geschichte immer seltener werden. Nicht seine Theorien, nicht die Kritik, die er an den Zuständen übte, nicht seine phantastischen Utopien haben den St-Simonismus geboren, jenen ersten Vorläufer der socialistischen Volksbewegungen, sondern die lebendige Begeisterung war es, welche Alle mitriss, die ihrer noch fähig waren, und selbst uns, den Fernestehenden, St-Simon so sympathisch macht.

Obwohl der Industrialismus eine so grosse Rolle in seiner Lehre spielte und er hierin mehr als ein Anderer Zeiteinflüssen unterlag, so gehörte er, als Persönlichkeit, mit keiner Fiber dieser rein praktischen, industriellen Periode an, die er mit so satten Farben zu schildern verstanden hat. Geistig scheint er wirklich von Karl dem Grossen abzustammen, dessen Blut angeblich in seinen Adern rollen sollte. Es war etwas Erhabenes, ein grosses Streben nach den höchsten Zielen in ihm. Seine Seele verlangte nicht nach Eroberungszügen und Kriegsthaten, sondern nach friedlicher Umwälzung und Verwirklichung der erhabenen Worte Christi. So ist St-Simon mehr als ein Grandseigneur, er ist ein Held. Trotz all' seiner Utopien, barocken Einfalle und grotesken Pläne wirkt er nur selten lächerlich; er zündet stets und berauscht mitunter sogar den nüchternen Kritiker mit dem Schwung seiner Worte, hinter denen man das grosse Empfinden und das mächtige Wollen deutlich spürt. Er ist darum vielleicht der letzte grosse Schwärmer unserer modernen Epoche gewesen, ein Schwärmer, der trotz all' seines seltsamen Gebahrens nichts vom Don Quixote an sich hat.

St-Simon war keine harmonische Natur. Der Mystiker und der Politiker kämpften stets in ihm. Er hatte noch so viel vom Franzosen und Grandseigneur, um nicht ganz in Idealen aufzugehen. Ein gewisser Scharfblick, ja selbst eine gewisse — wenn auch verborgene — Ader für geschäftliche Unternehmungen fehlten ihm durchaus nicht.[1]) Andererseits aber war es stets sein Bestreben, der Religion zu dienen. Nichts ist rührender als sein Glaubensbekenntnis.[2]) Es klingt so einfach und wahr. Schade nur, dass seine fast zur fixen Idee gewordene Auffassung von der Gravitation sich wie ein falscher Ton in die sonst so schöne Stelle mengt.

St-Simon spricht im „Nouveau Christianisme" von einem neuen Kultus, ja von einer neuen hierarchischen Organisation; doch diese Dinge berührten ihn nicht tief. Er war, als religiöse Natur betrachtet, kein Theologe, sondern ein Mystiker. Tief in seinem Gemüt wurzelte das Bedürfnis zu glauben. Seine Gedankenwelt hatte eigentlich nur wenig Anteil an diesen Anschauungen, hat er sie doch nicht auf dem Wege der Reflexion gewonnen. Je älter er wird, desto stärker wird der Glaube und eine um so grössere Rolle erlangt

---

[1]) Vgl. Sa vie écrite par lui-même, Bd. XV, S. 64, 65.

[2]) Vgl. Darstellung, K. I, § 2.

der Mysticismus bei ihm. Die „Lettres d'un habitant de Genève", diese erste Schrift, stellt den einen Pol seiner Entwicklung dar, das letzte Buch, „Le Nouveau Christianisme", den andern. Zwischenstufen gibt es, sie treten aber in seinen Werken nicht offen zu Tage, weil diese religiöse Welt so tief ist und gleichsam die verborgenste Schicht seiner Seele darstellt. Vom tiefsten aber, das man hat, fördert man nur von Zeit zu Zeit, und auch dann nur in kleinen Stücken, etwas ans Tageslicht.

Der praktische, politische Zug zeigt sich in mehr als einer Beziehung. Er begnügt sich nicht damit — wie gar manche Philosophen —, die allgemeinen Ideen seiner Lehre zu entwickeln; er trachtete überall darnach, speziellere Beweise zu erbringen, er dürstete nach dem Detail. Allerdings sind seine Beobachtungen oft unrichtig, und er schöpft gar selten aus den ersten Quellen. Aber das thut wenig zur Sache, war doch sein Streben auf dieses Ziel gerichtet, und seine Unfähigkeit, es zu erreichen, beweist nichts dagegen[1]). So kämpften in St-Simon die beiden Wesen, die diese Doppelpersönlichbildeten, heftig gegeneinander, bis der Mystiker schliesslich siegte und St-Simon erst vor seinem Tode ganz das war, was er seinem Wesen nach sein musste: der grosse, begeisterte religiöse Schwärmer.

Wie seltsam dieses Leben auch geführt wurde, welch' innere Veränderungen das äussere Schicksal auch hervorrief, in gewissem Sinne hat St-Simon sein ganzes Leben nach einem Plane gearbeitet. „Stehen Sie auf, Herr Graf, Sie haben grosse Dinge zu vollbringen," diese Worte, mit denen sich der Jüngling einst wecken liess, zitterten noch im Greise nach. Mit 60 Jahren, gebrochen an Leib und Seele, verlassen von seiner Familie und vielen seiner Freunde, kaum anerkannt, wollte er noch immer grosse Thaten vollbringen. Schon hatte die Spannkraft seiner Seele nachgelassen und noch immer loderte in seinem Innern die heilige Flamme. Er, der so reich an Widersprüchen war, er, der vollkommen unharmonische Mensch, hatte doch in gewissem Sinne stets ein Ziel vor Augen. Der Greis wollte dasselbe, wonach auch der Jüngling gestrebt: das Glück der Menschheit. Niemals hat ein Weltverbesserer seine Pläne mit grösserem Eifer und Ernste betrieben. Drei Wochen lebte er von trockenem Brot und

[1]) Vgl. darüber sein ganzes Werk: Mémoire sur la science de l'homme. Oeuvres, Bd. XL. Die ganze Schrift kann als eine grosse Notizensammlung betrachtet werden.

[2]) Vgl. Introduction in den Oeuvres, Bd. I, S. 11.

von Wasser und war bereit, sein letztes Hemd zu verkaufen, nur um sein Werk zu vollenden[1]).

Nichts ist für St-Simon bezeichnender, als dass er würdig bleibt, trotz aller Entbehrungen, und dass er seinen Stolz behält, obwohl er um Hilfe sucht. Der Brief, den er an Napoleon geschrieben, ist ein Dokument von unvergänglicher Grösse; so einfach, so herzergreifend ist jede Zeile darin. Wer diese Worte schreiben kann, ist nicht nur ein edler Mensch, sondern auch ein grosser Kämpfer. Der Brief wird eingeleitet wie folgt[2]): „Sire, ich bin der Vetter des Herzogs von St-Simon, des Verfassers der Memoiren unter der Regentschaft. Ich war Oberst im aquitanischen Regiment zur Zeit der Revolution, — ich sterbe vor Hunger. Die politischen Ereignisse haben mich zu grunde gerichtet. Die Leidenschaft für die Wissenschaft trieb mich ins Unglück. Ich arbeite seit 15 Jahren an einem Werke, welches bald zu Ende sein würde, wenn meine Mittel es mir erlaubten.“ . . . . Der Verfasser dieses Briefes ist kein Don Quixote. Er ist nicht nur Grandseigneur im Unglück, er ist erhaben in dem Stolze, der aus diesen Worten spricht.

St-Simon hat ausgerufen, dass sein Leben nur eine Reihe von Niederlagen enthalte, aber dass er trotzdem glaube, nicht umsonst gelebt zu haben[3]). Er hat sich nicht geirrt. Er, der „positive Philosoph“, wollte auch sein Leben gleichsam als ein grosses Experiment betrachtet wissen. Aber wie im Laboratorium, so beweist auch in der Geschichte das Misslingen nichts für die Unfähigkeit des Experimentators, und aus manch' verfehltem Experiment schon hat die Wissenschaft grossen Nutzen gezogen.

Sein Leben war kein verfehltes. Er war kein grosser Kritiker, kein Denker allerersten Ranges, und trotzdem wird sein Name unvergesslich bleiben. Es hat genügt, dass er Grosses gewollt, dass er Mächtiges angeregt und dass er zu begeistern vermocht hat. —

[1]) Lettres pendant sa détresse, Bd. XV, S. 142.
[2]) „ „ „ „ „ „ S. 143.
[3]) Sa vie écrite par lui-même, Bd. XV, S. 77, 78.